海外和港台中国人研究书系





现代

金耀基 著

海外和港台中国人研究书系

中国人民大学出版社

从传统



现代

海外和港台中国人研究书系

金耀基 著

中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

从传统到现代/金耀基著．
北京：中国人民大学出版社，1999
（海外和港台中国人研究书系）

ISBN 7-300-03208-7/C·178
Ⅰ．从…
Ⅱ．金…
Ⅲ．传统文化-关系-现代文化-中国
Ⅳ．G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字（1999）第 27216 号

海外和港台中国人研究书系

从传统到现代

金耀基　著

出版发行：中国人民大学出版社
（北京海淀路 157 号　邮编 100080）
发行部：62514146　门市部：62511369
总编室：62511242　出版部：62511239
E-mail：rendafx@public3.bta.net.cn
经　　销：新华书店
印　　刷：涿州市星河印刷厂

开本：850×1168 毫米 1/32　印张：8 插页 2
1999 年 12 月第 1 版　1999 年 12 月第 1 次印刷
字数：145 000　印数：1—5 000

定价：16.00 元（平装）
（图书出现印装问题，

献　　给

献身于中国现代化的人

——他们忠于中国的过去，

更忠于中国的将来。

出版说明

熟悉中国现代化史的人都知道，对于中华民族的文化品格、性格特征的关注，很大程度上起因于面对强大的西方现代文明而产生的自尊和自卑交织的复杂情感。由于摹仿西方文明（包括器物和制度、文化）而产生的对于自身固有文明的理智和情感的冲突，构成了一百多年来中国人观念世界发展的主旋律。

1978 年之后开始的改革开放和现代化建设，使我们再度直接面对西方现代化的冲击，这种冲击将中国人的观念冲突外化为文化虚无主义、复古式的国粹主义和民族主义等社会思潮，并在不同的阶段各领风骚。而这些思潮直接影响着我们对于中国现代化道路的认识。

然而，在种种对于中国现代化的议论中，有一种视角值得我们关注，即海外和港台地区的华裔或中国学者对于中国人的民族性、中国文化与现代化问题的看法。

这种视角之所以值得我们注意，其一是由于特殊的政治、社会原因和教育背景的差异，造成了他们分析中国人

和中国问题的独特切入点，与纯粹的西方学者相比，他们与中国存在着不可割裂的情感纽带，因此他们既置身事外又身在其中，别有深意。其二是台湾和香港地区又是东亚现代化奇迹的创造者，它们的成功丰富着现代化的模式，在文化上和民族心理上更具意义。

因此，我们推出的“海外和港台中国人研究书系”旨在介绍海内外中国学者对于中国人、中国文化反思的代表性著作，相信会给我们带来有益的启示。

中国人民大学出版社一直注意学术品位和现实意义的结合，这次编辑出版“海外和港台中国人研究书系”正是这种风格的延伸。由于这是一个长期的工程，所以我们衷心希望获得海内外学人的支持，也渴望读者的建设性意见，使我们能为读者奉献更好的作品。

中国人民大学出版社

1999年10月

简体字版自序

书的际遇与命运往往是独立于作者的。《从传统到现代》这本书的际遇与命运就不是我撰写时所能见到的。至少，在33年前此书付梓的时候，我完全没有想到它会在大陆问世，说实在，过去三分之一个世纪中国的变化是太大了。

1966年我在台湾出版《从传统到现代》，而就在那一年中国大陆发生了震动世界的“文化大革命”。在《从传统到现代》中很容易看到我出此书的用心所在与心中愿景，一句话，那就是中国的现代化，而“文化大革命”则是一个反现代化运动。诚然，当时，台湾与大陆完全处于隔绝的状况，我写书时对正在大陆发生的“文化大革命”可以说了无所知，不过，读者可以发现，我心中的中国是文化的中国，民族的中国，以此，台湾与大陆在我的书中是不分的，当我讨论到“巨变中的中国”和“中国的现代化”时，我的论述的对象实际上是台湾，我想象中的读者

主要地也是在台湾的中国人。

在过去33年中，整个中国发生了巨大的变化，台湾已相当成功地走上了现代化之路，跃进为一新兴的工业体系，并已初步地踏进现代社会之林了，而大陆于1978年之后，亦积极推动现代化，并取得了骄人成绩，至于香港在过去30年中实际上也是在不断现代化中。我几乎亲身目睹香港由一个殖民统治下的城市转化为一现代化的国际都会，简言之，中国的三个社会（中国大陆、台湾、香港）都落在现代化的坐标上，只是有者走得早，有者走得迟，这对于一个以中国现代化为“理性宗教”的我来说，不能不说是一种鼓舞。这三十多年来，《从传统到现代》使我得到无数知音，但也遭到许多善意与不善意的批评，甚至不少恶毒的咒骂。

现在，《从传统到现代》正式要在大陆以简体字版与读者见面了。当中国人民大学出版社的编辑先生向我提出这个出版构思时，我确曾想过这样一个问题，这本可算是我的“少作”的书在21世纪的前夕再在大陆出版有无意义与价值？我思量的结果是，还是让它与大陆的读者见面吧！这是它的命运。虽然此书出版已久，里面有许多地方，不但写得粗糙，而且颇有滋疑，但是它毕竟是第一本有系统地用社会科学知识论述中国现代化的中文书，而且更重要的是它是“鼓吹”中国现代化的书，到此刻为止，

我仍然相信我在原版自序上的话：

> 中国现代化运动是一庄严神圣的运动，它不只忠于中国的过去，更忠于中国的未来，它不只在解救中国历史文化的危亡，更在把中国的历史文化推向一更高、更成熟的境地。

我应该指出，在台湾现代化过程中，出现了这样那样的问题，我更应承认，我当年“鼓吹”现代化时，的确是过于乐观的，并且对现代化理论是缺少应有的“批判性的反省”的。70 年代以还，西方自法兰克福学派导引而起的“现代批判”（critique of modernity）也移植到台湾，因而对台湾的现代化和对我的现代化论产生严厉的抨击，不可否认，其间不少是具有严肃反思智慧的（杭之 1987 年的《一苇集：现代发展的反省断片》是一例），但有许多反现代化论调则多是无根的游谈，对台湾现代化的发展了无裨益。在西方，对现代性与现代化的讨论在 80 年代达到一个新高点，出现了所谓“现代性论辩”。这是较复杂的课题，我在他处已有所论述。简言之，80 年代以还西方有“现代终结”的口号出现。有各色各样批判“现代”的“后现代主义”的论调，但是，在我看来“现代”是否“终结”的辩论，在西方或有一些经验的意义，而就全球而言，更有意义的显然是“全球的多元现代性”（global modernities）的论题，至于对中国来说，中国在 21 世纪

最大的事业还是中国的现代化，后现代主义对“现代性”的某些批判，或正可以使中国的现代化得以避免一些“现代性”建构中的陷阱或减轻现代化过程中的错失与伤痛。严格地说，中国只有经过现代化才有真正的“后现代问题”。墨西哥1971年诺贝尔文学奖得主、诗人巴斯（Octavio Paz）说，墨西哥是“命定地现代化”的。他充分了解现代化对墨西哥古老文明可能造成的伤害，但他说：“现代化对墨西哥而言是惟一理性的，事实上也是无可避免的道路”。我要说，中国一样是“命定地现代化”的。凡是古老的文明如中国、墨西哥要在世界上立足，要在全球化的社会有新的生命，新的贡献，是不能不自觉地有一个“现代转向”的。

中国需要现代化，在今日看来，几乎是“自明之理”，但在33年前，当时台湾的知识气候（或者应说官方的知识气候），讲现代化虽非禁忌，却是不合时宜的，现在回头看，同时候大陆正爆发“文化大革命”，自然不可能有讲现代化的声音了。对我最大的欣慰是，《从传统到现代》甫问世，台湾的知识界就给了它很热切的欢迎与回响，之后一印再印，如果销量是一个指标的话，那么在相当长的时期中，它确是台湾知识界有相当影响力的一本思想性读物。关于此书在台湾思想史的定位问题，傅大为先生1990年写《由台湾思想史中的一个历史转折看发言权的取代与转型：从殷海光〈中国文化展望〉过渡到金耀基

《从传统到现代》一文作了一些分析。说实在的，对于《从传统到现代》的评论虽然不少，但真正有力地触及到此书根本性的意义与问题的则是刘小枫先生1994年2月所发表的《金耀基的“现代化”论及其问题意识》一篇严肃的评论文字（《二十一世纪》双月刊）。刘小枫对此书（及其他我的相关文字）的批评很深刻，如他指出我所建构的重点不是“现代性”而是“现代化”，又如他指出：我“给‘现代化’注入价值论的判断和个体旨意，从而出现了现代化论中内在的‘实然’与‘应然’，价值中立与价值诉求之间的矛盾与紧张”，他也委婉地指出我的论述并没有能恪守我自己提出的知识学原则。他更锐敏地看到我的问题“主要从文化论争中来的”，从而“出现了知识学类型从社会学向文化学的重点转移”而导致我的“‘现代化’论的问题意识的单向性”。刘小枫对《从传统到现代》的意义则亦有深获我心的论断。他非常清楚地看到了我的心志趣向，他说：

> 从汉语思想学术百年经历来看，现代化论的学术效力是，将社会学的知识学原则引入了传统人文学的论域（哲学、史学、伦理学、文化学乃至思想史），对有效地抑制文人式的社会问题言述有至今难估量的学术意义，金先生致力于社会科学在汉语知识界的确立和扩散，抑制文人式的浮泛之论，实际促成了汉语思想学术言路的转向。

刘小枫又说：

> 我以为，社会学家金耀基教授的学术言述是汉语现代学的先驱性理论建构。在金先生之前，涉及现代现象的汉语学家和文人的话语不胜枚举，但金先生的学术言述自觉地致力以社会科学之实证知识为工具来建构关于现代现象的理论，即现代化理论，虽逾二十余年，至今仍有现实的学术意义，在现代汉语学术史上亦占有重要位置。

我引了刘小枫先生这两段话，恐不免有“戏台里喝彩”的意味，但坦白地说，《从传统到现代》出版33年，真正使我有瞿然以惊的评论就是刘小枫的这篇评论。读了他的评论，我确有“知我、罪我，其惟小枫”之感。

中国的现代化，在根本的意义上，是要建构一个中国的现代性，或者换一种说法，即是要建构一个中国现代文明的新秩序。这是中国人20世纪未竟之事，也是中国人21世纪最根本的大业。我诚恳地希望简体字版《从传统到现代》的新读者能够了解我写此书的心志，并以批判的眼光与此书对话。

金耀基

1999年10月于香港

自序

一

19世纪末叶，中华帝国的大门为来自西方的坚船利炮猛然撞开，从此，西方势力，如狂飙暴雨，一侵而入，整个中国赤裸地、无力地呈露在帝国主义的利爪之下。人为刀俎、我为鱼肉，不旋踵之间，神州大陆沦为了“半殖民地”的悲境，这竟不是一场恶梦，而是活生生的事实，作为一个中国人，生长在这样一个历史的极端的严重之秋，除非感情已麻痹，大脑已冰冻，焉能无动于衷？

百年来，古典中国在西方文明的挑战下，如巨浸稽天，逆泳无力，整个社会的结构面对了全面的解组，整个文化的价值面对了彻底消失的威胁。华夏文明，上国衣冠，竟沦到若有若无的凄局，作为一个中国的知识分子，身临这样一个文化绝续三千年未有的变局，除非血已凉、心已死，又焉能作太上之忘情！

从这样的一个历史的文化的背景中，我们可以了解，

何以自清末以还，站在第一线的中国知识分子，从郭嵩焘、严几道、梁启超、胡适之、梁漱溟诸先生以降，无不把精力心血投注到中国社会文化的研究及是自救发展之道上。而作为一自觉的中国人与中国的知识分子的我，自做一个少年的学生起，就为讨论这方面的文字所吸引住了，半个年代以来，我对这方面的兴趣不是日减，而是日增，甚至逐渐形成了我的生活的一部分。不论在求学或讲课阶段，也不论在国内或国外时期，我总没有放弃对这个问题的思考的热忱，有人问我，何以对这个问题孜孜不倦，以至于此，我的答复很简单：因为这是百年来中国人最根本的问题。

二

中国知识分子对中国文化的关切是一致的，但各人所持的观点则有极大幅度的差异，因此，乃逻辑地引起了全面的文化论争。

中国文化的论争从大学士倭仁在 1867 年给同治皇帝的奏折算起，到现在已经有 89 年的历史了。在这近百年的历史中，中国知识分子在文化上的论争，从用文言到用白话文，年复一年，不知白了多少人的头发，也不知耗了多少人的心血。但我们仔细检视这方面的议论，除了极少数的文字系以理智为导引，而表现出健康可敬的见解外，绝大多数则不脱情绪的牢范，尽管从清末到五四，从五四

到今日，中西文化的论争表面上显得非常热闹，但粗率地从骨子里分析，则皆不能跳出国粹主义派、“全盘西化”派及折衷主义派三派的范畴。许多皇皇大论或辛辣刺激、或文采风流，固然一时颇能掀动人心，赢得许多喝彩之声，但如把他们的言论予以煮干，则可发现只是一些文艺性、策论性的清说与玄谈。清说与玄谈本来就是中国文人的一个有力的传统，所以文化问题一到了他们手中，便是做文章的大好题材，尽管没有丝毫文化学方面的知识的训练作基底，却仍可神驰心游，下笔千言，他们把文化看做了一团面粉，可以使之圆，也可以使之方；可以使之短，也可以使之长，只许让文化来贴就自己的意见，而不去理解什么是文化，于是此一是非，彼一是非，文化问题乃变成了最廉价的问题，此所以中西文化的论争始终在层层迷雾中打滚，看不到一清澈的方向。五四以来，中西文化的论战，变成了个人追逐虚声的最佳也最便捷的道路，但所提出来的见解，除极少数外，上焉者只能算是个人的“意见”，下焉者则只是“意气”而已，但都逃不出主观的“价值判断”的格局，有的可以把中国文化“理想化”为一不待外求的“自足体系”；有的可以把中国文化“丑化”为一无所是的“断烂朝报”。其实，文化问题是极不好谈的，它是一个大得复杂得足以令人却步的题目，而像中西文化这样的大题目更是棘手。人类学者赖德菲尔特（R. Redfield）与辛格（M. Singer）就曾指出，即使像汤因比（T. Toynbee）、诺索普（F. S. C. Northrop）二人所陈

示的观点也是不能令人满意或接受的。诚然，社会文化是一“全体系”，它的复杂的性格有一“多变项的因果关系”(multi-variate causation and consequences)，因此决不能执一以概全，许多人随便捡拾古人的一个思想或现实社会的一个事实，就拿来支持他预定的假设或判断，殊不知该同一思想或事实，常常也可被用来推翻他的假设与判断，除非我们了解，社会各个结构间的功能关系，我们实无法作一客观的判断。再则我们讨论中国的社会文化，必须把它的“理论层”与“行为层”合起来看。从理论层说，中国文化是有一“理想形象”（ideal image）的。但从行为层说，则中国社会实与中国文化的“理想形象”迥不相侔，从而，我们对中国文化的批判必须并二者而合谈，否则不是涉于主观，便易流于意气。

我们以为当我们在谈论一般性问题时，普通常识与灵感是还可以勉强充场面的。但一涉及专门问题，特别是文化问题时，就不免显得浮浅了。要谈文化问题起码需要具备现代社会科学的知识，特别是行为科学的知识，亦即人类学、社会学、心理学的知识。到现在为止，人类的智慧还没有能建立起一个“统一的文化科学”（a unified science of culture)，所以我们不能不努力地从这三门科学中去发掘必要的知识以为讨论的基底。百年来中西文化的冲突，或中国的社会文化问题，在根本上说，实是一“社会变迁”的问题。要了解社会变迁的原理，我们就不能不了解人类学者所研究的文化与原初社会，社会学者所研究的社

会结构以及心理学者所研究的人格形成，基此，海根博士(E. E. Hagen) 在其大著《社会变迁的原理》(On the Theory of Social Change) 中就强调了科际整合方法的必要性。有的学者如雷格斯 (F. W. Riggs) 者更认为我们要对变迁中的社会文化有一全面的理解，除了人类学、社会学、心理学之外，还应求助于政治学、法律学、经济学等科学，亦即运用一综合性的研究，故而不只应该用科际整合方法，还应用“泛科际整合方法”(pan-disciplinary approach)，而我们运用这种方法，要在研索探求社会现象间的“功能关系”，以建立一“系统分析”或“分析模型”。“分析模型”在数学与物理学中早已普遍使用，经济学近年来亦已日趋接近，我们要研究中国的社会变迁尤应致力于此。在分析模型中，一切陈述都只是分析的，记述的，而不作任何规约的、价值主观的评断，也就是只讲“实然”，而不讲“应然”，因为必如此，我们才能就事论事，做到“是山还他一山，是水还他一水”的田地；才能摆脱情绪的鼓动，进乎斯宾诺莎所说“不笑、不悲、不怒，只是理解”的境界。在本书里，我的讨论就是尽可能以上述之方法为导引的。因此，在我这本书中，读者将不易找到形而上学的冥思，更不易找到独断的刺激。当然，由于统计资料的缺乏，我在作分析的时候，是不能完全免去主观的推断、臆测的成分的。

三

从客观的现象去理解，百年来中国知识分子所主张的保守主义也好，“全盘西化”也好，中西合璧也好，都是古典中国在西方文明挑战下所产生的本土运动的几个面向。从道德的动机上看，可能都是不错的。但是从文化认知的观点来看，就不免有令人失望的地方。不过，无论如何，中国知识分子在过去一个世纪中所作的自觉与不自觉的努力都是“功不唐捐”的。至于像梁漱溟先生那种“认识老中国，建设新中国”的热忱，胡适之先生那种报忧不报喜，宁做乌鸦，宁做国民公敌的大智大勇，在今天看来，都是这一代知识分子伟大的典型，我们实该感谢他们的启示与贡献，追踪他们的脚步，而超到他们的前头去。时至今日，假如我们能把眼睛放远一点，从世界的结构中来看中国问题，那么，中西文化的论争实在是可以收金息鼓了。一百年了，我们不能再为“童年的兴奋”所左右，我们应该成熟些了。世界摆在我们的面前，我们已明白地看出，中国的出路不应再回到“传统的孤立”中去，也不应无主地倾向西方（或任何一方）；更不应日日夜夜地在新、旧、中、西中打滚。中国的出路有而且只有一条，那就是中国的现代化。其实，这也是全世界所有古老社会惟一可走并正在走的道路。中国知识分子必须在批判中去肯定传统，必须在解除“种族中心的困局”中去认识世界。

一方面我们应加深历史的意识，一方面我们应扩大心灵的疆界。中国的未来将是中国古典传统的现代化。在中国古典传统现代化之后，中国的历史之流将不会终断，并将继续长流；中国文化的光辉将不会熄灭，并将烛照天宇。中国的现代化，不仅是中国历史文化在“势”上，并且亦在“理”上必有与当有的发展。

在中国现代化的大纛下，中国的知识分子应该彻底地放弃他的一偏之见（假如有的话），收拾意气，化干戈为玉帛，共同献身于一个现代的中国的建造。现代化是历史的潮流。我们不能逆流而泳；现代化也是世界的趋势，我们不能违势而行，这是我个人在思想上一波三折，反省审悟后的所见、所信。这也是我个人年来有系统地从学理上发挥此一观念的初衷之所在。中国现代化运动是一庄严神圣的运动，它不只忠于中国的过去，更忠于中国的将来。它不只在解救中国历史文化的危亡，更在把中国的历史文化推向一更成熟的境地。

四

我诚恳地呼吁中国的新知识分子，积极地忠实地参与这个中国的现代化运动。中国的现代化，在心态上、精神上，应该成为中国新知识分子的理性的宗教。我对中国现代化问题的认识与探索，固然已非一朝一夕，但是，一些想法、看法却始终是孕育在我的脑海中，流荡着地。我一

直都没有具体地打算把它们有系统地写出来。说真的，假如不是一些师长与年轻朋友的鼓励与催促，它们虽不至“胎死腹中”，但至少不会这么早就哇哇坠地了。严格地讲，这是一早产的婴儿，他是发育不全的，可是，他毕竟是适时而至的，我相信在学术界先进及大批具有冲创力的年轻人的抚育与呵护之下，他将很快地茁壮、长大。

在这里，我必须谢谢母校台湾大学的同学们连续邀我演讲的盛意，因为那几次演讲激起了我写这本书的动机。当然，这么一个大问题是不应该以这样的一本小书来容纳的。但是，就我目前的工作环境来说，我是无法写得更长一点，更多一点的。而为了节省篇幅、时间与精力，我也的确写得比较深了些，浓了些。这种写法虽然赢得不少国内外我所敬重的行家的谬许，但这份欣慰之情却为一些年轻朋友的抱怨、所引起的不安而抵消无余。我只有希望以后有机会能把这本小书扩大，并且尽可能改写得浅些、淡些。值得高兴的是，目前已有些人用简易、有力的文字在推衍我这本书中的观点了。

五

这本小书共分四篇，第一篇“中国的传统社会”，系以现代的行为科学剖析古典中国的价值系统、社会结构与人格形式。第二篇“巨变中的中国”，系以巨型的与微型的分析来透视中国在西方文化冲击后，所产生的社会的与

文化的变迁，亦即为中国转型期社会作一素描。第三篇为“现代与现代化”，系从世界的架构及文化的本质上，论析现代与现代化之意义与内涵，这是我有感于时人好谈现代与现代化，但却不知现代与现代化之真意而写的。第四篇“中国的现代化”，则在指出中国现代化运动之性格、曲折及其回顾与前瞻，并陈展我个人对中国未来的信念。由于这四篇东西，在写作的时序上，不是从上向下顺写，而是从下向上逆写上的，亦即不是从传统中国写到当代中国，而是从当代中国向上追溯，再写到传统中国的，因此，各篇虽然脉络一贯，但各篇之间却不免有重复之处，这是应该说明的。此外，本书还附录了两篇文字。一篇是《世界文化的浮现》，这是我较早几年对文化问题的一个总的看法。我今日所写的现代化方面的观点，亦可说是从当时“文化的世界性”的观点转衍而成。当然，几年以来，我在心态上、见解上，乃至文字上都已有了相当的转变，细心的读者一定可以发现里面有着不少“今日之我与昨日之我宣战”的地方，我把它收在这里，也可让读者了解我的心路的历程。另一篇是《胡适与中国现代化运动》，这是我在胡先生去世后不久所发表的两篇文字之一（另一篇是《胡适的盖棺论定》），现收入另一拙著《现代人的梦魇》中。这两篇文字是我对这位现代中国的伟大知识分子的一种礼敬与追思。胡先生一直被人误解为一个“全盘西化论”者，实则，他是一个文化上的世界主义者，也是中国现代化运动中的一位启蒙大师。所以，我乐于把这篇东西

收录在这本书里，用以纪念他。

六

最后，在这本小书即将出版的前夕，我要借这个机会，以最深的感情，谢谢我的双亲。他们的慈爱、宽厚与公正使我永远感到人生的丰富。从双亲的身上，我体认到中国传统文化有其永不可磨的价值，这是我对中国传统文化永远怀抱一虔敬与同情的态度的根由，假如我今日在品格上还有一些可取之处的话，也完全是他们之所赐。其次，我要谢谢在知识上、品德上给予我启蒙、教育、策勉的中外师长与朋友，他们对我的奖励、关怀，使我永远觉得我是大社会中的一个负债者，而不是一个大社会中的债权人。最后，我当然不能忘记吾妻元祯，没有她的持家教子，给予我心灵上无比的宁静与快乐，我是决不会在白天工作之后，还能写出这本小书来的，想起许多个星月之夜，妻在整日辛劳之余，总不忘静静地为我披衣送茶，我实在是感念不已的。

1966 年于台北新店

目次

第一篇　中国的传统社会

第二篇　巨变中的中国

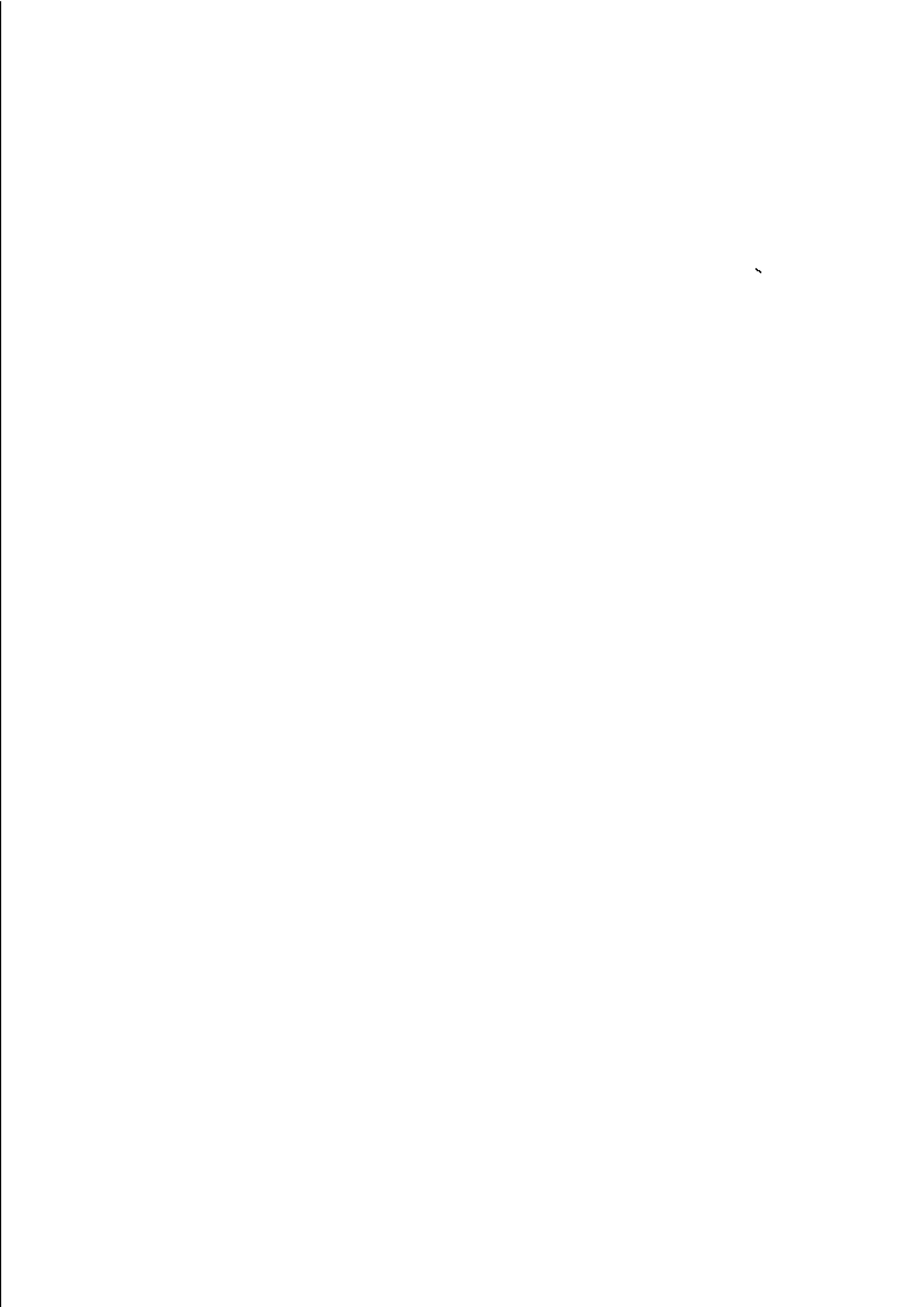
第三篇　现代与现代化

第四篇　中国的现代化

附 录

第一篇

中国的传统社会



一、引　言

中国传统社会到底是怎样的一个社会？这会引起中国与西方学者广泛的关切与兴趣，西方著名的如 Hegel, Marx, Weber, Granet, Wittfogel 及今日的 Fitzgerald, Fairbank, Wright, de Bary, Schwartz, Derk Bodde, Creel 等，都有从不同的心态、不同的角度、不同的工力的探索，这些人的著作虽然多少不免有些隔阂，但亦确有不少敏锐的洞察与透视。不过，大多数的人都自觉与不自觉地抱持西方的观点来看中国，也即是以一种“西方局限的文化观”来衡评中国的，因此，一切客观的论述，常陷于“主观的武断”而不自知，遂至以中国为“一人自由”之国（如黑格尔），且有“亚细亚生产方法”之说（如马克思），或更以中国为“绝对专制”之邦（如维特浮哥），不一而足。中国的学者中，讨论此一问题者尤众，但能够从大规模的比较文化中建立一家之言的，还以梁漱溟先生为第一人，梁先生以中国传统社会为理性早启，文化早熟的“伦理本位、职业分途”的社会[1]。梁先生的研究精神与态度是很可敬的[2]。但他始终以一个中国人的观点，来研究中国社会文化，因此亦不免不自觉地陷入“中国局限的文化观”，以至胡适之先生批评他的文化理论为“主观的文化哲学”[3]。诚然，古典的中国社会的性质是极不易一口说清楚的。而她的“形象”（image）在一般西方人的

心中亦不尽一致。自马可·波罗（1275—1292 年，他在中国）以降至利玛窦（1610 年他病死在北京），中国给予西方人的形象可说是尽善尽美，无与伦比的[4]。同时，也对 18 世纪的西方大思想家如伏尔泰者以极深的良好印象[5]。但自 19 世纪以来，古典中国在西方人心中的完美形象却整个破灭了，她在英、美基督徒的眼中变成了诈骗、不公正、没有灵魂、杀婴、奴隶、仇外主义、否认真理等等的代名词[6]。这种一百八十度的转变实在是令人惊讶的，当然，这意味着自 19 世纪以来，中西方社会本身的急变以及西方人心理上的转变等。但无论如何，中国在西方的形象是变得"不可思议"、"难以捉摸"了。可是，中国还是中国，中国传统社会亦自有她特有的伟大性格与可解之途径。

要了解古典中国的社会，首先必须尽量摆脱文化的、种族的、时空的以及个人的成见。在可能的范围内，应该记取孔子"毋意、毋必、毋固、毋我"的教训，培养斯宾诺莎"不笑、不悲、不怒，只是理解"的心态。再则，我们更应运用行为科学的方法，循着"科学发现"的知识，如实地让资料领导我们，而不让我们去歪曲资料，并且我们尽可能地应只作客观的分析而不作主观的价值判断，一般的学者相信要研究一个社会的特性，必须藉社会学、人类学与心理学三门学问的支援，社会学所以知一个社会的结构（个人与团体之关系），人类学所以知一个社会之文化（个人与团体之所信与所知等），心理学所以知一个社

会的人格（即社会成员之价值、动机、世界观等）。同时，这三者亦需考虑到社会的“物理环境”，实际说，人类学、社会学与心理学是各从不同的角度以研究同一个对象[7]。我们要为中国传统社会画像，我们就不能不从这三个角度切入。当然，我们还应借用政治学、法律学、经济学、历史学、行政学等的知识，以“泛科际整合的方法”[8]来作全面的考察。

二、传统性社会的定义与界定

何谓传统性社会？这并不是一个非常容易界定的概念。依照经济学者罗斯托（W. W. Rostow）的简单定义是：

> 所谓传统性社会，是一个生产能力发展有限，基于前牛顿期的科学与技术，与前牛顿期的宇宙观的社会。[9]

罗斯托何以把牛顿（1642—1727年）作为传统性与非传统性社会的界线呢？他的解释是：“牛顿这一大科学家的名字，在这里是用作为历史分水岭的象征，因为从牛顿的时代开始，人类才逐渐了解外在世界是由少数可知的法则所支配的，人类在掌握这些知识后，能有系统地利用外在环境为本身造福。”所以，罗斯托的经济发展史观的

第一个阶段的传统性社会（traditional state of society）是以一个社会能否具有牛顿的宰制自然环境的心态为条件的，故他又说：

从历史观点而言，“传统性社会”这个名词包括了全部前牛顿期的世界；君主时代的中国、中东与地中海的文化，以及中世纪的欧洲等。此外，我们还可以加上后牛顿期的某些社会（如今日非洲的部落社会），它们未受人类运用外在环境改善其经济地位的新能力所影响。[10]

另一位经济学者，从人类学、社会学与心理学的观点，刻画出传统性社会的特征，他说：

假如一个社会的行为方式代代相因，很少改变，那么这就是一传统性的社会。在这个社会里，传统主义色彩很显，其他的特征也可发现。行为受习俗而非法律所支配，社会结构是有层阶性的，个人在社会中的地位通常是传袭的，而非获得的。并且，就世界史言，在这传统状态下，经济的生产力是很低的。故简言之，一个传统性的社会是：“习俗支配”，层阶性，身份取向性及非生产性的。[11]

他认为一个社会只要其行为模式继续不变，则其他特

征不问存在与否，仍应称之为传统性的。不过，这些特征之间仍具有因果的关系，他相信除非一个社会基本的行为模式是层阶性的、身份取向性的以及习俗支配行为的，那么这个社会很少可能能够继续保持其传统性的。不过，海根（Hagen）特地说明，任何一个人类社会，在某些行为方面或在某一程度内，都是传统性的、层阶性的、身份取向性的，并且是受制于习俗的。但是，由于这些特征在各个社会之间的程度与“范围”相差之大，以至可以影响到形式之异。在海根的分析中，传统性社会可分为狩猎型的、捕鱼型的、游牧型的以及农耕型的。而其中以农耕型为最重要，他指出在工业革命之前的西欧，以及亚洲、地中海一带的社会都是属于传统性的农耕社会。中国在长期的历史过程中，也属于这一形式[12]。

现在，我们在了解传统性社会的一般性之后，让我们开始进行对中国传统性的农耕社会加以讨论。在进行讨论之前，首先，我们应该厘清两个问题，这两个问题关系着我们下面整个的讨论。一是我们所指称的中国传统性农耕社会究竟指哪一段时间的中国？二是中国传统性农业社会到底具有哪一些特征？

关于第一个问题：我是指从秦汉到清末这一段两千年的中国而言的。我在文中所称的“传统中国”、“古典中国”都是指此。梁漱溟先生说：

百年前的中国社会，如一般所公认是沿着秦汉以

来，两千年未曾大变过的。我常说它是入于盘旋不进状态，已不可能有本质上之变，因此论“百年以前”差不多就等于论“两千年以来”。[13]

梁先生这一看法是相当可以接受的。李维（M. Levy）把中国分为传统中国与过渡（转型期）中国二期。传统中国起自汉代（公元前206—公元220年），迄于清代（1644—1910年）。过渡中国则指清末迄今的百年社会[14]。鲍达（D. Bodde）把中国分为前帝国期、帝国期及现代期三期。帝国期始自秦代（公元前221年）迄于民国肇建之日（1912年）。帝国期的特征是全国为士人阶级所包办的官僚治体所统治[15]，亦应为识者所共许。

关于第二个问题，中国究为怎样一个社会，如前所述，极不易说清，但大体说，有者以传统中国为专制黑暗的闭锁社会，有者以传统中国为平面合理的开放社会[16]，但这种说法，都自觉与不自觉地带有价值判断的意味，不是我们所欲争辩的。古典中国，照鲍达所说，从政治上言是一儒者之国，因中国为“儒吏”所统治。从社会上言又为一“士绅社会”，因儒吏同时亦为地主之故。此一说法，则为分析的，故较受用。但这一说法，究嫌笼统，我们似应基于海根的说法再进一步将古典中国的社会特征指出，依我们的研究，应为下列几个：

（1）传统取向的；

（2）农业的；

(3) 身份取向与层阶取向的；

(4) 神圣的 (sacred) 权威的 (authoritarian)；

(5) 以原级团体 (primary group) 为社会主要结构；

(6) 特殊主义 (particularism)，关系取向 (ascription) 的；

(7) 功能普化的 (functionally diffuse)；

(8) 准开放的二元社会 (dual society)。

在掌握前面几个观念之后，我们应再从经济制度、价值系统、政治体系、社会结构、人格构造几个方向加以较详尽的分析。

三、经济制度

古典中国基本上是一古朴的农业社会。它是一个自足型的经济。它的特征是全国75%以上的人民都居住在农村，乡村居民的主要职业为务农，他们自耕自食，自给自足，代代相因，而每一个生产单位是家庭，故为一"小农之国"。雷格斯 (F. W. Riggs) 在他所建立的"农业型与工业型"的论文中说：

农业型的经济基础的最显著的特征是：它的占绝大多数的乡村人口都生活在一个自给自足的基础上——那就是说，农夫和乡村所生产者大都为他们本身的消费之用，而所消耗者主要地是他们自己所生

产的。[17]

不过，中国的农村也不是完全自足的，农村与农村之间也有定期的交易，农村人口除了农夫之外，尚有木匠、泥水匠、小商店员、贸易商等，不过，他们常仍以农耕为主业或副业，一位研究农村社会的权威曾指出：

> 农村区社的文化……不是自主的，它是文明的一个面向或次元。由于农村社会是一"半社会"（half-society），所以农村文化是一"半文化"（half-culture）。当我们研究这样一个文化时，我们会发现两件事，这是孤立的原始社会部落所无的。第一，我们发现，为了维持它本身，农村文化需要与外在的地方区社的思想保持连续沟通……
>
> 第二，农村与文明的中心不断地交互行为。[18]

在这里，赖德菲尔特（R. Redfield）还讨论到著名的"大传统"与"小传统"的问题。他认为在一"文明"中，大传统是属于"深思的少数人"的，而小传统则是属于"不思的多数人"的[19]。他把古典中国称做是一"复合的农村社会"（compound peasant society），系由士人与农夫所组成，是大传统与小传统彼此沟通而形成的文化的社会结构[20]。的确，"士人和农人，是构成中国社会之最重要成分"，士人的工作是非经济性的，他们担负起建造文化

的责任，而农人的工作则是经济性的，他们成为中国经济结构的基石，用韦白林（T. Veblen）的术语来说，士人属于“逸豫阶级”（leisure class），而农、工则属于“生产阶级”[21]。不过，士人与农人是相互流通的。“耕读传家”、“半耕半读”、“朝为田舍郎，暮登天子堂”是社会的口语，亦是社会的现象。所以，梁漱溟先生说：“最平允的一句话！在中国耕与读之两事，士与农之二种人，其间气脉浑然，相通而不隔”[22]。以是，钱宾四先生所谓“中国文化始终在自由农村的园地上滋长”[23]一语，不是没有道理的。

四、价值系统

分析传统中国文化的价值系统实不是一件易事，中国传统的社会文化是极其繁富的。现在我所进行分析的只限于其影响中国社会制度、人生态度、行为模式、人格结构最深远者的价值。

（1）**崇古尊老**：照雷斯曼（D. Riesman）的说法，中国是一“传统导向”的社会[24]，亦即一切是唯古是尚地，“尧舜之治”被描摹为黄金时代的“理想型模”。自孔子以降，后人惟以远古为借镜，政治上的禅让，经济上的井田，皆成为後人梦寐以求的境界，最好的政治是“三代之盛，得以徐还”，最好的人是“今之古人”，从而形成了浓厚的“退化观”[25]。佛罗伦斯克罗孔（Florence Kluck-

hohn）在她所建立的“价值取向”的一般理论中指出，中国人的价值是强烈地趋向于“过去”的[26]。梁漱溟先生亦承认此点，但他的解释却说是由于古人智慧太高（理性早启），文化上成就太多（文化早熟）之故[27]。与中国人“崇古”相关的是“尊老”思想。当然“尊老”思想与中国之为农业的伦理社会有着最深的关系。在一农业的伦理社会中，老人常是青年的领航，他们是祖先所遗留的智慧与经验的库藏，因此权威常在老人手中[28]，故中国成为一“老人取向”的社会。

（2）**内圣外王：**在古代中国，一个知识分子最大的欲望是兼有内圣工夫，外王事业。内圣外王亦是儒者的“理想的自我形象”。内圣是最高的独善的自修，外王是最高的兼善的他修，亦可说是“己立立人，己达达人”的最圆满的光景，或“修己以安人”的理念的彻底实现。大学所示，自诚意、正心、修身，以至齐家、治国、平天下，就是内圣外王的一套由内而外、由己而人的作业，以此，作为一个儒者，他应不只以做到“君子”为满足，而必须做“官”，史华滋（B. Schwartz）就指出，君子惟有在政府中获得一个职位，才能达到其安百姓、平和天下的目的[29]，故宋代范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”即成为儒家文化中的“大传统”了。以是“学而优则仕”可说是这一文化理念的自然要求，而做官成为士人的一种宗教的看法也是很正确的[30]。循着此一思想的发展，乃造成中国社会文化特殊的现象，即“士大夫王国”

与“官僚王国”的重叠。

(3) **君子与通才**：儒家思想的基本性格是人文精神[31]，一切经典与价值活动可说都是根源或环绕于人文思想的，君子是人文精神的实际代表。而人文精神则是一全幅的展现，而不能落于一技一艺的，故君子必然是一通儒（一物之不知，儒者之耻），而不是一专才，因一为专才，便无足观了。孔子所谓“君子不器”，意殆在此而不在彼。韦伯（M. Weber）指出中国之教育，非为训练专才或激励英雄性格，而在养成娴于经典之文化人[32]。文化人之基本性格在于：他不是一个工具，亦即他本身即是一目的，而非手段[33]，故赖伐生（J. R. Levenson）说儒家文化中一个最显著的价值观念是“反职业主义”，孔子教育乃一“反职业的经典主义”[34]，确是的论。顾理雅（H. G. Greel）亦指出一个理想的儒者，必不是一专家[35]，关于此，钱宾四先生说得好：

> 因此在中国智识界，不仅无从事专精自然科学上一事一物之理想，并亦无对人文界专门探求其一种智识与专门从事某一种事业之理想。因任何智识与事业仍不过为达到整个人文理想之一工具，一途径。[36]

是以，中国人缺少一种“理性的专业化”心理，或缺少一种帕森斯（T. Parsons）所说的“工具取向”（instrumental orientation）[37]，绝对地走上了反专业化的道路上

去，其结果是形成一种高度的“混合”（fused）的现象，在学术上如此[38]，在政治上亦如此。严几道尝言：“中国帝王下至守宰，皆以其身兼天地君亲师之众责”[39]，用社会学的词语来说：每个“角色”都是高度“功能普化的”（functionally-diffuse）。

（4）**家与孝**：梁任公在《新大陆游记》中说过：“吾国社会之组织，以家族为单位，不以个人为单位，所谓家齐而后国治也”。日本稻叶君山也说：“保护中国民族的惟一障壁，是其家族制度，这制度支持力之坚固，恐怕万里长城也比不上”[40]。所以冯友兰有“家族制度就是中国的社会制度”之说[41]。家在中国人的心目中即是生活的宇宙，脱离家，便是游子，便是飘蓬，故中国人常只知有家而不知有社会。然则到底靠什么力量使中国人的家变得如此重要而坚固呢？孝！冯友兰说：“传统的中国社会是建立在家族制度上的，而孝则是使家族扣紧在一起的德性”[42]。日本桑原隲藏博士就指出：“孝道”是中国的国本、国粹[43]。而中国便有被认作是“孝的文化”，以及中国自古就有“以孝治天下”之说。诚然，中国的许多道德观念，如三纲等，皆是以孝为中心点而展开的。中国人自出生到入死，都生活在家之下，同时，也都受到孝的文化的熏育。家与孝原本有伟大的理性意义，但由于过分的强调，终于养成一种强烈的家族意识，而阻害了“个人主义”与“社会精神”的发展[44]。再则，由于家是建立在“特定”的“身份”上的，故形成了中国社会的“身份取

向”、“特殊取向”（particularistic orientation）及“关系取向”（ascriptive orientation）的性格。韦伯认为在中国，儒者的伦理成为国家的信条，在西方，则基督教的教义成为社会的势力。缘此，粗率地说，中国只有祖先崇拜，而无普遍之宗教。从而不能发展出一套“普遍取向”（universalistic orientation）的法律（礼是特殊取向的）。反之，在西方则超越“家”，而形成“会社”（association），自然地走上普遍性的宗教与法治之路[45]。

（5）**道德与学问**：中国人对于学问与道德最为尊敬。所谓“尊德性、道问学”即是学者之最要工夫，普通人亦以“道德文章”来衡定一个人的价值。君子也者实即具备此二者之人。韦伯对中国观察最深刻的，是他看出中国社会尊重者为学问与道德。他并指出孔子特殊的贡献是在以道德之礼代替“英雄崇拜”[46]。的确，孔子“有教无类”的思想为平民教育开辟了一条大路，而孔子理想中君子地位之取得亦不建立在“身份”上，而是建立在“成就”上，以人类学者林顿（R. Linton）的话来说，君子是一可以凭努力与选择而获得的身份，而非一固定及不可变更的身份。而君子身份之获得即是通过对经典的理解与实践。至于在中国最受崇拜的“儒吏”地位之取得亦是通过建立在经典上的考试制度而来的，然经典不外是道德伦理，故日人五来欣造称中国之政治为“道德政治”（Ethocracy），确是卓识[47]。

（6）**重农轻商**：中国是一农业国，中国人的根即深植

于大地之中，故中国文化自始即重农。四民之中，士之下即为农。社会上“民以食为天”等思想皆缘于此，据赖德菲尔特在研究一般农业社会中指出：人们对于在土地上工作视为一种德性，并以农耕是一具有“尊严”之生活[48]。海根则指出在任何一传统的农业社会中，最高之身份即为依赖于土地而生之地位，土地之拥有变成一深刻的情绪上重要的价值[49]。在中国许多价值观念（如多子多孙）皆从农业性而来，而一个人在社会上地位之高低与拥田的亩数常具有正比的关系。从社会流动来看，不论是横向的，或纵向的，农人成为“士”的可能性甚大[50]，即农人是“治于人”的阶级中颇有希望成为“治人”阶级的。反之，商人虽然可以形成势力，但始终在中国没有受到适当的尊敬[51]。因为商人是被认为对国计民生无所贡献的，他们既不属于“劳心”者，又不属于“劳力”者，实居于一非常别扭的地位。当然，这种价值观是与中国的农业性经济不能分开的。

（7）**和谐与礼**：和谐之境界是中国人的最基本的哲学目标，此和谐存于自然与人之间、天人之间、人与人之间。用诺索普（F. Northrop）的术语：中国人把宇宙看做一“圆合地美艺的生生之流”（undifferentiated aesthetic continuum）。人与自然之关系是决之于“对美艺的质素之当下体认”（immediate apprehension with respect to the aesthetic component）。人是一“美艺的自我”（aesthetic self），它是一“生生流动之体”，永不能与万物相隔，故如把人

看做是一独立体而与万物无关则是大错[52]。在中国，从来就缺少“征服自然”的观念[53]。中国人从不想征服自然而只想与自然融合为一。诚然，中国哲学之第一要义便是他们想与自然契合之强烈欲望。这只需看中国人之画与建筑即可恍然。中国人的画，常是一片广阔的青山绿水，嵌入一二个细小的云丽风飘的逸士；中国人的建筑，总是飞檐琉瓦，竹篱茅舍，轻轻没入苍翠的云影天光里。这种人我无间、天人相连的心态，近于李约瑟（Needham）所谓之“联想”，此种思想模态，亦构成了中国人的基本的宇宙观：自然为一大宇宙，个人则是一小宇宙。中国常以“天圆地方”说宇宙，“圆胪方趾”说人类，正是此一思想之表现。这种过分强调人与自然的和谐性，或是构成阻塞中国人自然科学不得发展的一因。当然，真正阻止中国科学不发达的或是因为中国人太注重人事，而对自然的观察仅止于美艺的欣赏而止。

中国人重视和谐，乃逻辑地亦重视“礼”，何以说呢？因礼是为建立人间秩序与和谐而设的。礼是儒学中的核心价值，“礼”成为孔子伦理中极重要的一个字。李格（J. Legge）在他所译的《礼记》的序言中曾认为礼的实现可以完成中国的理想。薄德（Pott）指出：“骂一个中国人无礼，实不啻说他极度的邪恶，并指认他缺少人的条件”[54]。所以，中国人常不自觉地怀有一种“礼的意识”，而由于礼的过分繁琐，从而，一般人都成为“强烈的合模主义者”，这恐是中国人的行为所以变得“仪式化”、形式

化的原因。再者，因为礼是属于君子的，不下庶人的，它所重视者为“人际关系”，并且只问“对谁”，而不问“对什么”的，因此，它具有“特殊取向性”与“层阶取向性”，而成为中国以家庭为基元的伦理道德的核心，这是古典中国安定的基石，但也可以是阻止社会工业化的一个有力因素。

(8) **和平与王道**：中国数千年来在广袤之大地上，营农业之生活，农业生活与游牧生活及商业生活皆不同，游牧生活有战斗精神，商业生活有竞争精神，而农业生活则坦荡平易，不必有战斗，亦不必竞争，只“尽人事、听命”而已。因不重战斗与竞争，中国人向来就不屑当兵，故雷海宗先生以为中国“自东汉以降为无兵的文化”[55]非无所见。罗素曾对此三致其意，他说：

> 世界不屑于战争之民族乎？中国人是也。中国人天然态度，宽容友爱，以礼待人，亦望人以礼答之，道德上之品行，为中国人所特长……如此品性之中，余以具“心平气和”最为可贵，所谓心平气和者，以公理而非以武力解决而已。[56]

日人五来欣造博士亦有这种看法，他说儒教是以世界帝国为其理想的，但与罗马帝国不同，罗马帝国系以力为其本质，中国则以德为本质，是以中国三千之历史，不过是中国文化扩张之历史，故缘文化的征服是儒教之生命，

他并以孔子“去兵”的思想指出中国人之恶战争而卑武力[57]。从这里，我们对国父中山先生所说中国文化是王道的，西方文化是霸道的看法，不能不承认其为卓识。的确，中国人是重和平与王道的，中国在世界诸民族中，向以诗之丰富著称，但中国历代诗人中鲜有对战争加以歌颂者，而此在西方则屡见而不一见。再者设有二人相争，在中国其解决之方法常是请第三者评理，第三者评定后，虽吃亏，亦无后言。而在西方则常以决斗来解决，则虽有理，但战败，亦无后言。所以西方有“强权即公理”之说，而中国则无之；西方人还有“知识即权力”之说，而在中国则知识只为成就道德。

上面我所举的八点，当然没有穷尽古典中国文化的价值系统，但这八点确是中国人所重的，它们都形成了中国人行为的标杆，都有塑造中国人的人格世界的作用。从这里我们可以窥见中国文化的核心。

五、政治体系

（一）君主政治为惟一的政体

在中国，政治在文化因素中是最重要的，甚至可以说是惟我独尊的[58]。要了解古典中国，必须从政治入手。

两千年中，中国所行的是君主制，但君主制并不一定就如维特浮哥所言是一“绝对的专制”[59]。不过，钱宾四先生所说汉以后中国是一种平面的开放的“文治政

府"[60]，以及是一种以义务责任为本位的君职政治[61]，恐怕是过分美化了。我想钱先生是就理想的层面来说的，在理想层之下的现实世界中恐怕未必每个君主都是具有"万方有罪，罪在朕身"的道德感的。

无论如何，古典中国行的是君主制，并且从无人怀疑过君主政治之外尚有其他更好的政体，并一直认为"专制为人群惟一无二之治体"（严几道），所以任何政治的变迁都只限于人事的变更，而非政治秩序的更迭。中国历史上只有在人民忍无可忍的时候起来反抗暴君，而非反抗政治的原则。梅笃斯（T. T. Meadows）把反抗暴君的称之为叛乱，反抗政治现行原则的称之为"革命"，他指出中国是人类历史上最少革命而最多叛乱的民族，他认为中国历史上只发生过一次革命[62]，的确，中国人对于人君的限制与控制，除了"叛乱"一途外，是没有他途可循的，劳榦先生说：

> 对于人君的限制，不是在法律上，只是在道义上，所望者只是多出圣主贤君，君主能够自己好。倘若人君不好，也只能说"革命"（梅笃斯称为叛乱——引者注）一件事是合于道德的，却不能说革命一件事是合于法律的，并且革命之后，也只是从一个君主换到另外一个君主，而不是说人民有任何控制之法。迢迢三千载，政治虽有隆污之分，而其传统精神所在，仍然是这一点。[63]

（二）民本思想之精神与所缺

中国自孔孟以迄黄梨洲、谭嗣同，一直有一极强的民本思想贯串着[64]。任何一位大儒，都几乎是民本思想的鼓吹者，“天下非一人之天下，天下人之天下”肯定了民有（of the people）的观念；“民之所好好之，民之所恶恶之”肯定了民享（for the people）的思想；这种思想虽大奸巨猾也不敢公然反对，故中国历史上总没有出现“朕即国家”的狂妄之国君，这种思想也的确使中国的政治具有较浓厚的民主气息。但是，中国的民本思想毕竟与民主思想不同，民本思想虽有“民有，民享”的观念，但总未走上民治（by the people）的一步。如实地说，中国人是不相信政治应由人民自己来管的，中国人一直认为政治应由贤德的人来做，如有贤德的人在位，则必以民之好为好，民之恶为恶，如此政治便不啻由民自管自理。诚然，中国传统社会的“政治文化”，是属于奥门（G. Almond）所说的“臣属文化”（subject culture）的[65]，即人民没有一“自我取向”或“投入取向”（input orientation）及“参与取向”（participant orientaion），亦即人民从未考虑去过问政治，参与政治，从未有一“政治的主体”之自觉[66]。而只有“产出取向”（output orientaion），即对政府措施之贤否优劣有相当的注意。古典中国，一方面因为缺少民治的观念，缺少政治的自觉，另一方面由于在“儒吏阶级”之外缺少强有力的布尔乔亚集团[67]以牵制政府，因此，在理论上，天下虽属人民，但事实上君主才是天下的主

人。两千年来，始终是一家天下的格局，正如漱溟先生所说，中国之不免于专制，并非其本意，而“理想自理想，现实自现实，终古为一不落实的文化”[68]。梁先生这一看法不失为巨眼。自来中西文化之论战，都未把握捉住这一点，歌颂中国文化者总偏向理想说，贬抑中国文化者总偏向现实说，实则，中国文化有其理想面，亦有其现实面。

（三）家产官僚主义

中国两千年来，即是一君主制，则政治的权原总在君主，政治之主体亦在君主，亦即君主是主权之所寄。以此，中国的政治的权力是“自上向下地”。古典中国的政治形态，照韦伯来说是属于一种“家产官僚主义”（patrimonialism）[69]，亦即政府多少是皇室的扩大，官员不啻是君主之仆役，而成为君主私人的倚存者。而持政府为“父权家庭”之投射者亦颇不乏人[70]。无论如何，过去中国靠一庞大的“官僚治体”（bureaucracy）所控制，则不容辩驳，而这个庞大的“官僚治体”则为一群儒吏所垄断。至于官僚治体却并非封闭，而是相当开放的，开放之道则在考试制度。钱宾四先生以为“政权在中国传统政治里早已开放了，任何人只要符合法制上的规定条件与标准，都可进入政府”[71]。钱先生这一看法就中国文化的理想上说是极正确的，但就中国政治的现实来说，则大大值得疑问。关于这，维特浮哥曾有一与钱先生完全相反的看法，他认为中国的政治是绝对地闭锁的。中国的考试制度非由

民主力量而系由专制君主一人而设[72]。当然维特浮哥的看法并不足取，因为他也完全忽略了中国文化的理想面，并且他的取样也不平均。无论如何，中国的政治虽非绝对专制，但亦未真正开放，同时因考试制度而入仕，也不能就认为是政权的开放[73]。牟宗三先生指出："中国文化精神在政治方面只有治道，而无政道，君主制，政权在皇帝，治权在士，然而对于君无政治法律的内在形态之回应，则皇帝既代表政权，亦是治权之核心"，又说"中国以前只有吏治，而无政治"[74]，这确是很深透的观察。中国两千年来的政治，实是由以皇帝为中心的官僚系统所独占，整个官僚系统并不是与君主平立或对立的，而根本是臣属于君主的。老百姓对政治则始终漠不关心，如韦伯所说有一种"非政治的态度"，除非在民不聊生，走投无路，铤而"叛乱"外，别无其他制衡以君主为轴心的官僚的滥权的途径。

六、社会结构

（一）二元社会

人类学者赖德菲尔特前面已指出，农村社会不是自主独立的，而是一"半社会"，故农村文化仅是一"半文化"。而它的社会结构是由"秀异分子"与"农民"二者所组成的[75]。秀异分子建造文化的大传统，农民则建造文化的小传统，海根说每一个传统社会都是一"双元社

会”（dual society），一方面它包括了村落，另一方面它包括市镇及中心城市，后者为少数的秀异分子所占据，而前者则为广大的农民所居住[76]。的确，古典的中国社会亦是一“双元社会”，城市与村落形成两种不同的文化形态，知识分子的人生观、生活格调及行为模式与农民无不大异其趣。他们之间常是治者与被治者、消费者与生产者的关系，但根本上，二者是相互倚赖的，并且在某程度内也是相通的。不过无论如何，中国传统社会的“双元性”是很强烈的。

（二）家的角色与功能

1. 家的性质

中国传统社会的结构中最重要而特殊的是家族制度。中国的家是社会的核心。它是一“紧紧结合的团体”，并且是建构化了的，整个社会价值系统都经由家的“育化”（enculturation）与“社化”（socialization）作用以传递给个人。中国的家正如柯莱（C. H. Cooley）所说是一最重要的“原级的”（primary）“面对面”的团体：它靠一种非形式的、个人间的方法，从事其活动[77]。在传统中国，家不只是一生殖的单元，并且还是一社会的、经济的、教育的、政治的，乃至宗教、娱乐的单元。它是维系整个社会凝结的基本力量，我们用奥门的术语来说，它是一“非会社”（non-associational）[78]，与西方现代社会的会社恰相对立。中国的家是高度特殊性的与“功能普化的”。李

维说中国“所有主要的经济的及其他社会的关系都是在政府（或其他组织）与家庭之间的”[79]。英人裘斯顿（Johnston）说：

> 要了解中国这奇异的安定及长久不坠的社会制度，没有比这个事实更重要了，即社会与政治的单元是同一的，而此一单元不是个人而系家庭。[80]

中国的家，乃不止指居同一屋顶下的成员而言，它还可横的扩及到家族、宗族，而至氏族；纵的上通祖先，下及子孙，故中国的家是一“延展的、多面的、巨型的家”（extended，multiple，great family），中国人的活动即在这样的一种家庭之内，中国传统社会由于家的过分发达，以至一方面没有能产生如西方的“个人主义”，压制了个体的独立性；另一方面没有能开出会社的组织形态。家是以血缘为基底的“身份取向”的团体，而会社则是超血缘为基底的“契约取向”的团体。在一简单的、农业的、交通不发达、全国尚停留在散落的“小社会”中，家是颇能担负起一般的社会功能的，但等到了一复杂的、工业的、生产的倚赖关系扩大之后的社会中，则一种以“形式的”、非人际间（impersonal）的方式从事活动的“次级团体”（secondary group）——“会社”就非逼出来不可了。

2. 孝与伦常

前面我们已对孝有所指陈，这里我们还要再进一层加

以论析。

"从人类学的术语上说，中国的社会是典型的父系、随父居（patrilocal）与父权的社会"[81]，而这一形态的社会的结构是建立在伦常关系上的，依许烺光先生的说法，这种伦理关系是以父子关系为"主轴"而展开出去的，所有在这伦常关系中的人的行为都以父子关系为准则，李亦园认为《礼记》中的十伦（鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政长、长幼、上下）及孟子所列的五伦（父子、君臣、夫妇、长幼和朋友），实际上都是经"父子"这一伦脱胎出来的[82]，至于要维持以父子为主轴而展开的社会的关系，乃不能不有一种价值系统加以维系，而"孝"便是儒家所提出的中心价值。我们以为，孔孟儒家整个理想的道德世界落实到社会上来，便是一以孝为基础的伦理世界。"孝"实是中国文化的"大传统"以及"小传统"的核心（仁的观念相对地说，只是大传统的核心）。我们用现代的社会学的术语来说：中国的五伦即是儒家所立的角色系统（role-system），而此一角色系统是建立在"身份取向"原则上的，亦即各人的行为是以身份来决定的，特定的身份就有特定的行为，但五伦思想毕竟还有"契约取向"的色彩，即孔子所说"君君，臣臣，父父，子子"（《论语·颜渊》），孟子所说："父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有义"（《孟子·滕文公上》），任何一个角色都非居于绝对性的权利或义务的地位；亦即是基于一"对称性"（symmetrical）的关系，可

是到了汉朝以后建立在“大小”、“上下”上的“三纲”(三纲是君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲）思想出现了。从此父亲对儿子，君主对臣子，丈夫对妻子便居于一“合法的”绝对性的地位，这么一来，五伦中原有的“契约取向”的色彩全褪色了，而真正形成了片面的、绝对性的权利义务关系，亦即为非对称性（asymmetrical）的关系。梁任公说：“后世动谓儒家言三纲五伦，非也，儒家只有五伦，并无三纲，五伦全成立于相互对等关系之上”[83]，确是灼见。而三纲思想透过了《孝经》“夫孝始于事亲，中于事君，终于立身”的说法后，即塑成后来“移孝作忠”的观念来。这么一移宫换羽的安排，“君”与“父”便成为不可分了，因此“君父”便可连称，而君主的地位大大提高，这便巩固了君主专制的结构，助长了后日君主专制的气味。徐复观先生认为这是“儒家人伦思想的一大变化，实亦中国历史命运的一大变局”，他强烈地指出《孝经》是后世小儒伪造的，《孝经》此一“中于事君”的说法，正提供了专制者以无限制地压制其人臣的理论上的根据，对知识分子发生了精神麻醉的作用。“……是儒家孝道被歪曲的大标志，是假借孝道以助长专制的总根源”[84]，这确是一相当新鲜有力的看法。我们相信原始的孝是一伟大的人生理念，但是自从《孝经》出现之后，原始的孝的理念却逐渐消失了，而两千年来，统制中国社会的却不是《论语》、《孟子》，而实实在在就是这部《孝经》，《孝经》实成为古典中国的“十诫”。而《孝经》通

过家庭的“育化”与“社化”的过程，深深地型塑了中国人的意识形态与行为模式。其结果是，中国的女子一直居于无条件地从属地位（三从），中国的男子不是无条件地做了“他爸爸的儿子”，便是无条件地做了“君主的奴隶”（天主圣明，臣罪当诛）。中国文化中有些思想观念，极具正面的价值，但常常堕化为负面的价值，这就是一个例子。有人以纯正面的价值抬举中国文化，有人以纯负面的价值贬抑中国文化，实则，这都只看到钱币的一面。

（三）阶层结构

1. 治者和治于人者

占中国思想主流的儒家并没有阶级性的主张。儒家从没有像柏拉图那样把人分为金、银、铜等不同的属性。章太炎论孔子之功有“阶级荡平，寒素上遂”之语[85]大致是不错的。但儒家显然亦承认自然的阶层性，而其阶层性则是建立在职责的区分上的，这一观念由孟子表达得最清楚，他说：“无君子莫治野人，无野人莫养君子”（《孟子·滕文公上》），“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”（《孟子·滕文公上》）劳心与劳力可以说是一种职业之分，而儒家的价值观显然是看重劳心，而轻忽劳力的。儒家依着孟子的意识形态，把“社会组织分为两个阶层：在上的阶层是君子，其职责在劳心，治人而食于人；在下的阶层是野人，其职责在劳力，食人而治于人，前一阶层是统治

者，即君臣，后一阶层是被统治者，即民"[86]。"治人与治于人"的二分法观念是儒家的社会与政治的基本思想，依一般地说，在四民中，惟"士"为"治人"阶层，其他农、工、商皆为"治于人"阶层。"治人"阶层依孔孟原始的理念是有德的"君子"，而"治于人"阶层则是"小人"。梁任公说："君子非表示地位之名词，乃表示品格之名词"[87]。萧公权先生说：

> 故孔子之理想君子，德成位高，非宗子之徒资贵荫，更非权臣之仅凭实力，前者合法而未必合理，后者则兼背理法。孔子所言之君子取位虽不合于宗法，而其德性则为一合理之标准，吾人如谓孔子于此欲为封建天下重新创造其统治阶段，似非大误。[88]

这一说法，甚可采信，而儒家既以道德品格为君子与小人之标准，则可知"治人"与"治于人"两个阶层的身份之取得是靠成就而非靠关系的。亦即任何人只要在品德上有进境，即可为君子，即可进入"治人"阶层。汉代选举贤良、孝廉，皆循此意，但至隋唐由于选举之弊，转为考试，自此之后，治人阶层遂逐渐为由"道德之士"转为"学问之士"所取代，而学问之士则系熟读儒家经典之士，故韦伯说："两千年来，士大夫实独占地成为中国的统治阶层"[89]。而我们知道，要想穷通经典，非"十年寒窗"不办，而这却不是劳力阶层的农、工、商人所能有时间去

从事的，因此，事实上只有地主、官吏的子弟才能去应考，由于他们在实际上垄有了学问，于是也就垄有了古典中国的上层社会。故而，维特浮哥相信中国的统治阶级是一"封闭的阶级"，可是，这种绝对性的认定毕竟不合事实，因为在中国"社会地位之取得是依赖写与文学的知识。士人阶层（纵或在封建时期）是非承袭的或独占的"[90]。李维就说，在中国"社会流动"是并非不可能的，"中国社会不是一封闭阶级的封建社会，至少已有几个世纪之久了。"[91]

2. 儒吏为一身份团体

在传统中国，士大夫是被高度尊敬的，但最受尊敬的角色却还是"儒吏"，亦即"做了官的士"，这是循前述中国重视"内圣外王"的价值观念而发展来的。用意大利社会学者柏烈图（Pareto）的术语，"士"是"非统治的秀异分子"，而"儒吏"则为"统治的秀异分子"。稍微夸张地说，一个士人之所以受人尊敬，不是因为他有文学、经典上的知识，而是因为他有变为"儒吏"的潜在可能性。据韦伯的观察，"在中国，社会的地位主要是决之于具有做官的资格，而非财富"[92]。维特浮哥认为在中国，除了做官以外，别无一条"非做官的道路"可以通向社会的显荣[93]。此一看法，极具锐见（当然历史上也不无例外）。

我们知道，在中国，一个人的"生活格调"不决之于经济，而是决之于政治。统治的与非统治的秀异分子，他们的生活格调与庶民或小人完全异趣。而"统治的秀异分

子"（儒吏）且更享有法律上的特殊权利，这种政治上的承认使他们合法地垄断一种高等的生活方式。以此，儒吏成为一特殊的"身份团体"。儒吏自觉地有一"同类意识"（consciousness of kind），并变成极度"身份取向"的心态。在一般老百姓的心目中，他们也被视为具有一种"魔术的非凡的本事"（magical-charismatic quality）（韦伯语），并且对于社会上任何事务都有资格过问，其地位略等于西方 father confessor 与 adviser 之和。他们被赋予并垄有所有社会的价值，如拉士威尔（Lasswell）、凯卜兰（Kaplan）所说的学识、财富、声威、正义等的社会价值[94]。很自然地，儒吏成为了民间崇拜的目标，而"做官"几乎是中国每一个小孩子的"梦想"。

3. 考试制度

到官僚王国之路

做官既是小孩子的梦想，士大夫的宗教（见前），则我们应探究通向做官之路何在？做官固不止一途，但最主要的正道则是考试制度，梅笃斯指出政府竞争的考试制度是使中国能久能长的一个制度[95]。罗素亦以由考试而起用士人为中国传统文化之一特点[96]。钱宾四先生以为考试制度"使政府与社会紧密联系，融成一体"[97]，确有所见。不过我们以为中国传统的统治阶层，虽非绝对地封闭，但却并不十分开放的。当然，考试制度的确也为统治阶层的开放提供了一个通道。同样的，传统的中国社会也不是开放的，它是建立在"特殊主义"和"关系"取向上

的，而考试制度则是建立在一“普遍主义”与“成就”取向上的，它为中国社会提供了流动的可能性，这就是帕森斯称中国古典社会为一“特殊性的——成就的模式”(partic ularistic-achievement pattern) 的原因[98]。不错，在中国官场靠买官、祖上福荫、推举乃至钻营夤缘、结交权贵而进入仕途者正不乏其人，但天下士子总以考试为入仕之正途，而要不要参加考试可以说是传统中国每一个人，乃至他的家庭、家族的最大决定。诚然，参加考试以致仕，不止是个人的愿望与雄心，并且也是他实践家族义务——“孝”的最佳途径（光祖耀宗），这种心理一直到今天还残留未变。

考试制度因具有普遍取向性、成就取向性，故它有一种“平等的精神”，但这种平等的精神并不能保证有真正的“机会平等”。因为如前所述，要通过考试，必须要做大量的金钱与时间的投资，此则不是一般农家庶民所能负承的，所以一位中国社会学者说：

> 以此，考试制度事实上，并未对所有的人提供一平等的机会。财富、影响力以及家庭背景对于某些特殊团体还是产生有利的条件的有力因子，但无论如何，有些没有（上面几种）有利条件的人，靠自己的能力与勤奋还是有些机会的，而许多人也的确因此而上达的（朝为田舍郎，暮登天子堂——引者注）。即使考试制度是不平等的，可是一般人都把它看做具有

"平等的精神"的信念，而此一信念加上某些社会流动的事实，的确帮助安稳了这个社会，并维持了现状。[99]

考试制度的功能与反功能

中国的考试制度，最大的功能之一是把士大夫有系统地转变为儒吏（用现代的术语是官员），使"学而优则仕"与"内圣外王"的观念成为一建构化的制度，也因此使士人阶层垄有官僚结构，而成为钱币之两面。至于考试所考的则以儒家的经典或文学为内容，以此，整个中国乃掌握在以儒吏为柱石的庞大官僚治体之下，所以两千年之中国有"儒者之国"之说（见前）。再者，因参加考试者几乎为农村地主之子弟，盖惟地主阶层始有余力培养子弟以从事非生产性的读书事业，故而地主阶层又复与士人阶层、官僚阶层成为三位一体。此三位一体又构成了中国特有的"士绅社会"。艾勃赫（Wolfram Eberhard）曾指出：

> 公元前第三世纪开始出现而至公元第一世纪正式建立起来的"士绅社会"，其第一个典型的特征是非贵族社会，上层的统治阶级的权力是建立在他们社会的经济的地位上的……士绅阶级包括了地主、学者与官僚，这三者是属于同一个的阶级中的。普通一个家庭中总有这三种职业的代表。并且常常一个人同时是学者、官僚与地主……[100]

再者，中国的考试制度的内容，主要是相应于原始儒家“君子”的理型而设的，因此具有浓厚的人文伦理气息，它的功能是培养并甄选一批具有德品的通才，中国的官僚治体所要求官员的第一任务是为庶民树立榜样，而经典则是育化人格最重要之工具，故中国官僚治体具有很深的学术的性格，而此学术的性格则是以展现全幅的人文性格为主，重在圆通之知识，而不在一技之专长。由于考试以经典为本，整个官僚治体乃不自觉地对经典所描写之远古产生一景慕，并变为传统性的、保守性的、礼仪性的及文学性的，其结果则不自觉地对庶民之事与日常问题产生一不屑之态度[101]，并逐渐忘记原始“内圣外王”的理想，而把研究经典本身作为目的，从而儒吏乃都不以官衙为安身立命之所，亦即不以做官为一终身之职业，而形成一玩票、客串者的心态。诚然，中国官僚治体这一性格在农业社会固能泛应曲当，但在一工业化的秩序下就无法产生需要的功能了。

再科举考试以经典为主，理论上虽以义理取“才”，但实质上则流于以文字取“学”，而与先秦儒家之原意逐渐远离，到了明清，更演变为以“八股”取士，越失原始开科取士之微意。顾亭林尝谓八股之害，等于焚书，龚定庵更以八股为有意斲丧人才。西人维特浮哥则推而论考试制度非所以选拔能才，而是一磨耗对帝国具有威胁的野心的青年之士的精力的设计[102]。徐复观先生对于科举更有一极严厉的批评，他说：

科举在事实上只能着眼文字，文字与一个人的行义名节无关，这便使士大夫和中国文化的基本精神脱节，使知识分子对文化无真正的责任感；使主要以成就人之道德行为的文化精神，沉没浮荡而无所附丽。文字的好坏，要揣摩朝廷的好恶，与社会清议无关，这便使士大夫一面在精神上乃至在形式上可完全弃置乡里于不顾，完全与现实的社会脱节，更使其浮游无根……科举考试都是"投牒自进"，破坏士大夫的廉耻，使士大夫日趋于卑贱，日安于卑贱；把士与政治的关系，简化为一单纯的利禄之门，把读书的事情，简化为单纯的利禄的工具。……世传太宗所说的"天下英雄尽入吾彀中"的"入彀"二字，实已刻画出此种制度的精神与面貌。士大夫与政治的关系，成为"垂饵"与"入彀"的关系，这已不是人与人的关系，而是渔猎者与动物的关系。[103]

此一批评虽有失之过激之嫌，但我们在承认考试制度的正面功能之余，却也不能不记取它的不及与反功能（dysfunction）之处。

七、人格构造

（一）文化与人格

人类学者、心理学者、社会学者，自20年代以来，

通过科际整合的途径，已为我们对于文化与人格之关系提供了系统性的知识，而这门学问就是日益壮大的心理人类学。美国人类学大师鲍亚士（F. Boas）创其绪，其及门弟子 Ewdard Sapir，Ruth Bendict，Margaret Mead，Ralph Linton，Cora Du Bois，Anthony Wallace 诸人巨手开辟，都做了有力的先锋[104]。由于他（她）们的探索，我们了解每个民族在不同的文化脉络下，都可型塑出各别不同的人格系统[105]，此即潘乃德（Bendict）所说的"文化模式"（Patterns of Culture），卡丁纳（A. Kardiner）所谓的"基本人格结构"（basic personality），或杜宝娅（Du Bois）所提出的"全型人格结构"（Modal Personality Structure）[106]，亦即一般人所谓的"民族性"。

不过，到目前为止，除了极少数的心理人类学者对中国的文化与人格做过少许系统性的研究外，这还是一片有待开辟的处女地。下面，我对中国人的人格构造所作的素描，则大都是依据中外学者与我个人根据行为科学上的发现，悬断及直观而得来的看法，当然是较具尝试性的。

（二）中国人格的特征

1. 一般性的观察

辜鸿铭曾指出："深刻、广阔与单纯"是中国人的三大特性。美国人广阔、单纯，但不深刻；英国人深刻、单纯，但不广阔；德国人深刻、广阔，但不单纯。此一说法很妙，但似乎有点高深莫测。前述英国传教士 A. H. 史

密斯却认为中国人的性格是：过分怕失面子、轻信、不守时刻、不正确、轻视外人、做寄生虫、神经滞钝、缺乏团体意识、缺乏同情心、不诚实、缺乏忘我利他的精神、彼此不信任、过度的保守性及其他[107]，在这史密斯君的眼中，我们个个都成为"丑陋的中国人"了，他在中国浮光掠影地观察，结论自不免错的多，对的少，他可以说是第一个破坏马可·波罗所建立的"中国理想形象"的人。继他之后的是S. 威廉姆斯（S.Wells Williams）。其实中国人既不是最美丽的也不是最丑陋的，中国人自有中国人的优点与缺点。我们觉得林语堂先生的看法还比较细致些，他认为中国人的特性是：对人的理解、简朴、爱好自然、有耐性、恬静、喜欢开玩笑、爱好小孩子、勤谨、爱好家庭、安分守己、悠然自得、具幽默感、保守、爱好享受等[108]。不过据我所接触到的文献来说，美国汉学家亚瑟·莱特（Arthur Wright）所举出的中国传统性格的十三种典范是最周延深刻的，他所举的十三种特征是：

（1）服从权威——父母或长上。

（2）服从礼法。

（3）尊重过去和历史。

（4）好学，尤其好学正统的经典。

（5）循例重俗。

（6）君子不器。

（7）主张逐渐的改革。

（8）中庸之道。

(9) 与人无争。

(10) 任重致远。

(11) 自重与自尊。

(12) 当仁不让，不妄自菲薄。

(13) 待人接物，中规中矩。[109]

莱特所举中国人的这些性格，细心的读者，一定会发现它们与我前面所讨论到的中国的价值系统、社会结构有着紧密的关连性。下面我们将进一步对某些重要的性格作较为精细的分析。

2．特殊性的分析

闭固性人格

古典中国是一典型的传统的农业社会，社会形态代代相传，历久不变，这形成中国人顺乎自然、行乎自然的人生观，他们把自然界与人事界的种种安排都视为天经地义，他们很少想到改变世界，借用冷纳（D. Lerner）的术语，中国人具有一种“闭固性的人格”（constricted personality）。他们与现代工业社会的“流动性人格”（mobile personality）恰恰相反，流动性人格的特征是具有一种移情能力（empathetic capacity），亦即有对新环境重新调整“自我”的能力，可是，传统的中国人的“自我”偏于循例重俗，被动闭缩，自制自足，倾向于孤立、默从与惰性，他们鲜少有主动的“参与行为”[110]，中国传统人对政治等公共事务都较少兴趣，而不予关心[111]，所谓“各人自扫门前雪，休管他人瓦上霜”正是此一性格的表现。

只有受过“人饥已饥”、“先忧后乐”等大传统深刻洗礼的人,才能突破这种性格。此一闭缩性的性格是传统性民俗社会的产物,它与现代的“参与社会”当然是不能配合的。

权威性人格

研究一般传统性社会的学者指出，在传统社会中，由于对自然之不可捉摸，常充满焦虑，而焦虑之避免与解消则惟有两个途径，一是倚赖传统，一是倚赖权威。而传统社会则是“权威的人格”与“权威的社会结构”之相互为用[112]，这一观察正非常切合于中国的古典社会。如前所述，中国古典社会是一以伦常关系为基底的社会，每一个个体不是独立者，而是伦常之网中的一个“倚存者”[113]。根据人类学者许烺光先生的研究：

> 中国的社会结构是以家庭为基础，家庭中的成员关系是以父与子的关系为“主轴”，其他种种关系也都以这一主轴为中心。父子的关系不但发生作用于家庭之中，而且扩及于宗族，乃至于国家。中国古代的君臣关系，实是父子关系的投射。由于中国社会的背景所孕育，中国人的性格因素首先是服从权威和长上(父子关系的扩大)。[114]

柯莱曾说家是人格的主要塑模者，由于中国的家是建立在父子的关系上的，因此，中国社会中，人与人的关系，常非平等的关系，而是从属的关系。故中国社会具有

阶层性的结构，人们都有一种“阶层性的心态”。

海根说在传统的阶层系统中，每个人均有双重地位[115]，即他本身是一“在上者”，亦同时是一“在下者”，而随岁月之变，“在下者”总逐渐成为“在上者”；此犹媳妇之可成为婆婆，子女之可成为父母，下僚之可成为上官。而一个中国人在社会或政府上做事，首先在脑海里考虑的不是“什么是什么”的问题，而是“谁是谁”的问题。因为决定对错是非的是阶层的身份而不是事情的本身。“天下无不是之父母”的说法虽可从父母之慈爱上说明之，但亦未始不可从权威性上说明之。这种情形可见之于师生、夫妇，亦可见之于君臣、官民，在一般人的心理上，老师总是对的，君主总是不可挑战的，官老爷总是没错的。在中国先秦儒家的原典中，虽然有相对主义的精神，但此只限于理论层，而在行为层上则总为绝对的片面精神所笼制。毫无疑问，这种权威性人格具有安定传统社会的功能，但权威性人格与权威性社会结构交互影响之余，便使社会的创造力大大地斲丧了，据著名心理学者麦克兰德（D. C. McClelland）的研究，凡是在“父权控制”下长大的人，均普遍地缺少“成就”动机[116]，中国人在父权家庭下长大，在人格心理上较倾向于权力，其对成就取向的影响值得研究。

特殊取向与人情味

凡是在中国待过一段时间的外国人，大都有如下的看法，即中国人富于人情味，欠缺公德心，这一看法是不错

的，但很少人能真正指出中国人这种人格形成的原因[117]。不过我们如对以上的种种叙述有所体认的话，我们将会发现中国人这种性格是由文化价值、社会结构等因素辐辏而成的。这何以说呢？因为中国是一家族为本位的社会，用社会学的术语说，中国社会是以“原级团体”为主的。在原级团体中，人与人的关系是基于身份的，亦即是特殊取向的，这种关系与心态可一层一层地向外推，但人际之关系总是特殊的，即或无血缘或亲属关连者，亦皆是人际间的关系，而可以亲属身份类之。如中国人之彼此称呼，不以名字，亦不曰先生，年长于己者称“老兄”，年高一辈者称“伯父”等，女性则称“大姊”、“伯母”等。凡中国人活动范围接触所及，他都会不知不觉间以“亲人”目之，因此亦以“亲人”相待，而显出殷勤与关怀，乃充满一片人情味。可是，在一个人亲属或拟亲属关系圈之外的人即属“外人”，外人则人际关系终断，而不免显出无情。此我们在公共汽车里看得最明显，凡是亲戚朋友，便热络地让位争先，而对非亲戚朋友，则争座恐后，毫不客气。反之，在西方现代社会如美国者，以“会社”为社会之本位，会社则为“次级团体”，在次级团体中，人与人的关系基于契约，亦即是普遍取向的，且是“非人际的”关系，因此人比较倾向于博爱，而于特殊的人际关系则反显得比较淡漠而少人情味。相对于儒家思想来说，基督教有浓厚的普遍取向性，故基督教在基本上是要信徒离开家的。在中国，佛、道思想活动亦不以家为单

元（主张出家），而以寺庙、宗派等“会社”为单位。韦伯认为儒教之不容佛、道，而斥之为异端者，在此而不在彼，因为此一倾向足以破坏中国社会的整个结构[118]。中国社会以原级团体为基底而产生之人情味，在某一程度上，成为一种压力，迫使脆弱的“次级团体”的角色的行为，受到歪曲，此所以中国的官员常枉“法”而徇“情”也[119]。

形式化与面子问题

中国人在礼教的育化与社化下，不知不觉地受了礼的支配，礼的作用在好的方面说，可以使一个人成为一道德之人。但在坏的方面，亦可以使一个人的行为变成形式化。礼是中国人所特别强调的，但是礼的强调并不能保证道德的实现，而常导致形式主义，薄德（Pott）说：

> 这是一奇异的矛盾：礼的原则乃是为给予生命以德性，并以防止形式主义，但事实上却反而造成了形式主义。[120]

我们知道，礼是一通向道德的手段，但过分强调的结果却产生了“仪式主义”，亦即手段变成了目的本身。由于礼是一强有力的规范，无人敢于违抗，因为被人称为“无礼”是一对面子极大的惩罚。不得已只好在表面上遵行以保护“面子”。这我们只需看今日红白喜丧中，有人到殡仪馆谈笑风生，如参加交游会者然。又有人参加婚

礼，在交钱如仪后即各就各位，好像他来的目的就是吃饭。中国人中固大不乏内外一致、文质彬彬者，但奉行故事，有“礼”无德者亦比目皆是。礼的仪式化是有必要的，此犹之乎宗教应有仪式者然，但仪式化而过了头，则只有仪式而无内容。中国人在严格的礼教之下，困格于“非礼勿视，非礼勿动，非礼勿听”之训，往往把自己的情感用强力压制下去，据亚白格（Lily Abegg）的观察，这样的压制有时会造成形式主义[121]。这种形式主义的作用实在保护“面子”，因为没有礼是没有面子的，没有面子将很难保持自己的身份与地位，所以有些表面上看去雍容谦让，“有斐君子”，但骨子里则什么也不是[122]。

融洽自然，当下即是

中国古典文化产生于辽阔的大地上，为一农业性文化，对土地有一种虔敬之情，同时亦把自然看做一有情体，所谓“江山如有待，天地若有情”，如前述诺索普指出中国人把宇宙看做一“圆合地美艺的生生之流”；实亦是说把天与人交感为一，因此中国的画，中国的诗皆表现出此种精神。范宽、石涛、郑板桥，乃至今日的张大千的画无不含有“人天浑合”的境界，而陶渊明“采菊东篱下，悠然见南山”，更是把人与自然相忘于无形。中国人无真正的宗教，有之，这种天人合一的情绪即是中国的宗教。中国人对自然始于欣赏，终于相忘。西方人对自然始于观解，终于征服；完全走上两条不同的道路，而中国文化此一特性乃塑造了中国人融洽自然，“当下即是”的人

格，此一人格使中国人产生浑厚、圆化、与物无争的和平天性，以及欣赏生命，虔敬宇宙，与直观静省的内心生活[123]。中国人之人格世界在这方面确是独树一帜，可惜这种人格世界在工业技术改变后的宇宙的物理结构中，已经逐渐消逝。

八、结　语

中国于过去两千年中，在远东大陆，一直处于一种独立生长与发展的孤立状态下，一直享有了一种“光荣的孤立”，就地理言，东南临大海，西隔高山，北面大漠；就文化言，四周又恰为低级的游牧民族所包围，中国始终是一文化的输出者，绝对的文化出超者。中国过去两千年的古典社会，几乎与世界其他大文化完全隔绝，而近乎一种平衡、稳固及“不变的状态”。在这一状态下，中国人创造了世界上第一流的文化，一直到1800年为止，还有充足的证据可以证明中国在许多方面超过，或至少与西方相等，举例以言，在1750年，中国一地所出版的书籍量就比中国以外整个世界的总量为多，不能否认，中国古典文化在一个农业基础的社会中是相当圆满具足的！在当时的“天下”结构里，中国不知不觉形成了一种华夏第一，中国为天下之“中”的自我影像。莱特（A. F. Wright）对此曾有以下的描述：

由于中国是在相对的孤立状态之中，中国在技术、制度、语言和观念上都发展出一种高度的自我满足感。在悠久的岁月里，受过教育的中国知识分子之精萃，不知世上尚有在任何方面足以与他们自己的文明相颉颃的其他“文明”。试看陆地上东亚草原民族和野蛮民族，或者看海岸彼处较差的海岛文化，中国人有理由抱持着两种看法。这两种看法是中国知识分子的自我影像之基础。第一种看法是以为中国在地理上乃文明生活之中心。第二种看法是以为中国文化在一切方面优于别的一切文化——无论在仪节上和道德上，无论在国家和社会组织上，无论在技术和文学上，无论在人民性格的陶冶以及知识的启发上，都优于其他一切文化。基于后一种看法，中国人以为他们在东亚负有一种“使人归向文明的使命”。这种看法形之于殖民政策和对外政策，就是把中国的一切邻国看做臣服的附庸。第一种看法则结晶为“中国”这个最常使用的名词。第二种看法反映为另一个常用的名词“中华”(位于正中的文化之华)。[124]

中国人这种“自我影像”是基于社会学家苏穆纳(Sumner) 所说的“种族中心主义”[125]而来的。用他的术语说，中国民族是一个很强的“我群”，而把其他民族则认为“他群”，从而很自然地产生一种“优越意结”，把四周的种族都看做“东夷”、“西戎”、“南蛮”和“北狄”。

中国人从未承认这些蛮、夷、戎、狄为文化之邦，也没有承认他们是与中国平等的，中国的自我影像根本不承认中国为万国之一国，而坚信中国是万国之国，或中国即是天下或世界。更因为中国人对一个民族之评价不在其他，而在文化，故而“种族中心主义”乃转而为“中国中心的文化主义”[126]。

诚然，如莱特所言，中国在当时的天下结构里，是很有理由怀抱这种中国中心的文化观的。可是，19世纪之后，发生于西方的科学技术改变了世界的整个物理结构，高山大海已不足以使中国继续享有光荣的孤立，西方的大文明以科学技术为先锋的部队，急速地敲叩古老帝国的大门，这一新的天下结构强迫中国承认万国之一国，强迫中国放弃中国为天下之“中”的自我影像，可是，中国当时的知识分子，除了少数具有特识的先知先觉外，既没有这种新的世界意识，也没有这种新的心理准备，于是，中西两大文明竟不能以礼相遇，而出之于兵戈相向。

中国两千年的传统社会文化就是在这样的状态下遭到西方文化的“挑战”的。诚然，中国的知识分子对这一次亘古未有的挑战，也作了若干的“回应”，可是，由于我们始终没有认知这一“挑战”的性质与所具有的意义，以此，我们的“回应”大都是情绪的、直觉的、枝枝节节的。以此，一步一步地，中国传统的帝国坍垮了，中国传统的社会崩溃了，而中国传统的文化如北风中的烛光，摇摇欲息。

·注释·

[1] 见梁漱溟著：《中国文化要义》，第十一、十二两章，香港，集成图书公司，1963。

[2] 梁先生研究中国文化之认真与勤劳是极可佩的，他真正具有"心智真诚"与"上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西"的精神。我们看他的书，即知他那时候已注重到需用人类学、社会学来讨论文化。至于那时候中国没有西方这方面新发展的知识，更不知有行为科学，因此论见仍不免浓厚的玄想的色彩。这是环境所限，非梁先生之不力。而他论文化态度之温和与开朗，真令人有读其书，想见其人之思。即如像胡适之先生那样温文尔雅的人，比起他来亦不免显得"刻薄"，此是胡先生自己亦承认的。而今天时人讨论文化问题之跋扈、尖酸、剑拔弩张、残毒罔纳，实令人浩叹！

[3] 见胡适：《读梁漱溟先生的东西文化及其哲学》一文，收入《胡适文存》，第二集，台北，远东图书公司，1953。

[4] 马可·波罗曾盛称中国的城是最好的，最高贵的，中国人是温文和平的，诚实可靠的。其后14世纪意人 Friar Odorie 盛称中国人伟大得不可思议，仕女是举世最美的！Bishop Andrew 盛称中国的富庶、光辉、自由、有笔墨难宣的伟大。阿拉伯人 Ibn Battutah 更盛誉中国举世无比，他说中国人有最卓越的技能与艺术的嗜好，没有一个国家，不论是基督教的或非基督教的，可以与中国相提并论，中国是旅人在地球上所能有的最安全的乐土。16世纪葡人 Galeote Pereira 亦称中国是世界治理最佳的国土，中国人之公正非基督徒所能及，人人有信仰之自由，从未见有乞丐等等。到了利玛窦（1610年死于北京）仍极赞中国为学人治理之邦，全国上下一片和谐，古代哲人之书充满了少有之智慧，训育人民归向道德，一切作为皆符合良心之光与基督之真理……。见 Derk Bodde, China's Cultural Tradition, What & Whither, (Holt, Rinehart And Winston, 1957.) pp.4—7.

[5] 伏尔泰于1764年在他的 Dictionnaire Philosophique 中认为"中华帝国的组织是世上所见最好的",见前注所引书。

[6] 第一个对中国作严厉批评的是英国基督教牧师 A. 史密斯,他在《中国的性格》一书中说中华帝国最显著的事实是绝望的贫困,中国人是世上最缺乏同情心的民族,在日常谈话中充满虚伪,在中国最难获得的是事实之真相,中国最需要的是正义……此后美国传教士 S. 威廉姆斯在《中国》一书中说,中国人的邪恶与堕落已到了惊人的程度、虚伪,不尚真理,偷窃……好客不是中国人的特质,礼貌根本缺乏诚意,还有杀婴……,同 [4],pp.7~9.

[7] Everett E. Hagen, On the Theory of Social Change, (Illinois, The Dorsey Press, 1962.) p.5.

[8] F. W. Riggs. Administration in Developing Countries. (Boston: Houghton Mifflin Co. 1964.)

[9] W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth, (Cambrigde, Mass: MIT Press 1960.) p.20. 有香港饶余庆译本,本文所引大都据此译本。

[10] 同上书,20、22页。我们知道在科学史上,牛顿确是一位划时代的伟人。1642年,伽利略(Galileo)死,牛顿生,哲学家怀德海(A. N. Whitehead)认为这一天象征了"现代科学"的诞生,同时,他还指出17世纪人类社会出现了他所谓的"第一个物理的综合"(The first physical synthesis)的新观念,这一个综合为现代的科学与技术提供了量与质的基础。

[11] 同 [7] 书,56页。

[12] 同上。

[13] 见梁漱溟著:《中国文化要义》,11页。钱宾四先生亦说:"中国则以一贯的民族传统和一贯的国家传统而绵延着,可以说从周以来,四千年没有变动。"见钱穆著:《中国文化史导论》,11页,台

北正中，1951。

[14] 见 Marion J. Levy. The Family Revolution in Modern China, (Cambridge, Mass; Harvard university Press. 1949.) p.41.

[15] 同 [4] 书，1～2 页。

[16] 可见钱穆著：《国史大纲》，“引论”，台北，国立编译馆，1956。

[17] See F. W. Riggs, “Agraria and Industria: Toward a Typology of Comparative Administration” in W. J. Siffin (ed,) Toward a Comparative Study of Public Administration, (Bloomington: Indina University Press 1957.) pp.22～116.

[18] Robert Redfield, Peasant Society and Culture, (University of Chicago Press, 1959.) pp.40～41.

[19] 同上。

[20] 同 [18] 书，58 页。

[21] Thorstein Veblen. The Theory of the Leisure Class, (1899.) 引自 Samuel Koenig. Sociology, an Introduction to The Science of Society, (1961.) pp.219－220.

[22] 同 [1] 书，157 页。

[23] 钱穆著：《中国文化史导论》，94 页。

[24] 见 David Riesman, The Lonely Growd: A Study of the Changing American Character. (N. Y: Doubleday. 1953.)

[25] 鲍达说中国人认为“人类整个历史属于整全的宇宙过程，因此，在中国人的眼中，它是依照着同样的循环的模式运转的。另一个观点……则视古代为一黄金时代，自那时候起，所有历史皆呈一平稳的人类退化的过程”，See, D. Boode “Harmony and Conflict in Chinese Philosophy” in A. F. Wright (ed), Studies in Chinese Thought, (University of Chicago Press. 1953.) pp.504～505.

[26] 见 F. M. Keesing, Cultural Anthropology: The Science of Custom. (N. Y: Holt, Rinehart and Winston, 1958.) p.180

[27] 见梁漱溟著：《中国文化要义》，325 页。

[28] 见 [26] 所引书，249 页。

[29] 见 Benjamin Schwartz, "Some polarities in Confucian Thought." in Nivison, D. S. & A. F. Wright, eds. Confucianism in Action, (Stanford University Press, 1959.)

[30] 钱宾四先生说："中国的读书人，无有不乐于从政的。做官便皆如他的宗教。因为做官可以造福人群，可以发展他的抱负与理想，只有做官，最可造福人群。" 见《中国文化史导论》，103 页。

[31] 儒家的人文精神，见唐君毅著：《中国文化之精神价值》(正中) 等书。

[32] 见 From Max Weber, Essays on Sociology, Trans & edited by H. H. Gerth & C. Wright Mills, (A. Galaxy Book, 1958.) pp.226～427. Passim.

[33] 见 Reinhard Bendix. Max Weber: An Intellectual Portrait, (Doubleday Anchor Book. 1962.) p.124.

[34] 见 J. R. Levenson, "Confucianism and Monarchy at the Last" in D. S. Nivison & A. F. Wright eds, Confucianism in Action.

[35] 顾理雅说："他（指孔子）的教育的目的是一实际的目的，但这并不是说一狭隘的实际，虽然教育的目标是建造一良好的政府，但这并不意味教育的产物应该仅仅是一有效能的行政官。远非如此，事实上，从任何一个观点来说，他（指儒者）都应该尽可能是一'理想人'。他必不可以仅仅是一个专家而已。" See. H. G. Creel. Confucius: The Man and the Myth, (N. Y: John Day, 1949.) p.76.

[36] 钱穆著：《国史新论》，68 页，香港，自印本，1953。

[37] 见 T. Parsons, The Social System, (N. Y: Free Press,

1964.) pp.195—198.

[38] 严复在《法意》第十九卷第十七章中说："往者湘乡曾相国有言：古之学者，无所谓经世之术也，学礼而已。周礼一经，自体国经野以至酒浆、巫卜、虫鱼、夭鸟、各有专官、察其织悉……吾国之礼，所混同者，不仅宗教、法典、仪文、习俗而已，实且举今所谓科学历史者而兼综之矣。"语引周振甫编：《严复思想述评》，62页，台北，中华书局，1964。

[39] 同上书，37页。

[40] 转引自梁漱溟著：《中国文化要义》，40页。

[41] 见 Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy, translated by D. Bodde. (N. Y: Macmillan) p.21.

[42] Fung Yu-lan "The Philosophy as the Basis of Traditional Chinese Society." in F. S. C. Northrop ed. Ideological Differences and World Order, (Yale University Press, 1949.) p.23.

[43] 转引自徐复观著：《中国思想论集》，155页，台中，东海大学，1959。

[44] 此说在林语堂著 My Country and My People, (N. Y: John Day Revised ed. 1939.) 一书中论之甚切。

[45] 见 R. Bendix. Max Weber: An Intellectual portrait, op cit. pp.127, 134, 138, 139. Passim.

[46] 同上书，118页。

[47] 五来欣造著：《政治哲学》，32页，台北，商务印书馆，1934。

[48] 同 [18] 书，66页。

[49] E. E. Hagen, on The Theory of Social Change, op, cit. pp.77—78.

[50] 钱宾四先生说："中国社会有特殊之点三，特有士之一流，

一也。士常出于农民之秀者，后世之所谓耕读传家，统治阶级不断自农村中来，二也。工商与士农分品，故中国传统政治常重农，而工商资本常不能发展，三也”。见钱穆著：《政学私言》，116 页，初版，上海，商务印书馆，1946。

[51] 钱宾四先生以贱视商业乃在道、法二家，而儒家并无抑商之论（见同上书，123 页），此一见解有待商榷。

[52] See F. S. C. Northrop. The Meeting of East & West, (N. Y: Macmillan. 1958.) pp.460—470.

[53] 胡适之先生指出惟荀子思想中有戡天主义的思想。见胡适著：《中国哲学史大纲》，卷上，310 页，上海，商务印书馆，1919。

[54] W. S. A. Pott. Chinese Political Philosophy, (N. Y: Alfred A. Knopf. 1925.) p.34.

[55] 雷海宗指出中国自东汉以降为无兵的文化。他认为这是中国积弱之因。转引自梁漱溟著：《中国文化要义》，21 页。

[56] B. Ruesell. The Problem of China, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1922) 此段译文引自梁漱溟著：《中国文化要义》，292 页。

[57] 五来欣造著：《政治哲学》，39、40 页。

[58] 何柄棣在《明清社会史论》中有此看法，此系根据许倬云书介者，见许倬云著：《心路历程》，台北，文星，125 页。

[59] K. A Wittfogel, Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. (Yale University Press, 1958.)。维特浮哥把东方的中国、埃及等古帝国都看做是一绝对的专制王国，在学者中驳其说者甚多，见 S. N. Eisenstadt, The Political Systems of Empires, (N. Y: Fee Press. 1969)。

[60] 钱穆著：《中国文化史导论》，84 页。

[61] 钱穆著：《国史新论》，34 页。

[62] Thomas T. Meadows. The Chinese and Their Rebellions, (London: Smith, Elder. 1856.) p.25.

[63] 见芳榦:《中国历史中的政治问题》一文，收入其《中国的社会与文学》一书（台北，文星，1964）

[64] 见拙著:《中国民本思想之史的发展》，台北，嘉新文化基金会，1964。

[65] G. A. Almond & S. Verba, The Civic Culture (Boston: Little, Brown & Co. 1965.) pp.11～26.

[66] 此一见解，可参见张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观四先生于1958年所发表的《中国文化与世界文化》一宣言

[67] 鲍达曾说:"儒家的错误在于他们相信统治团体，纵使没有影响力的社会团体与外在力量的制衡，仍然能够长永地忠于他的理型。在儒家的中国，那样的制衡是很脆弱的，因为除了儒吏本身的阶级之外，社会上再无那种有影响力的团体的存在。中国没有类似西方所出现的都市布尔乔亚。"见D. Bodde. "Authority and Law in Ancient China.", in Authority and Law in the Ancient Orient, Supplement No 17, 1954, Journal of the American Oriental Society, pp.54.

[68] 梁漱溟著:《中国文化要义》，300页。

[69] R. Bendix, Max Weber. op cit. p.100.

[70] 见 Shu-Ching Lee, Administration and Bureaucracy: The Power Structure in Chinese Society' Transaction of The Second World Congress of Sociology, London, 1954. II. 4: cited from Bodde's, op cit, p.57.

[71] 钱穆著:《国史新论》，58页。

[72] Wittfogel. op cit. pp.347～354.

[73] 徐复观先生对此曾有质疑，他说:"考试制度对南北朝的门第而言，自然算是一种开放；但若因此遂以此为政权的开放，则恐系一大错误。现代的公司行号，亦有招考职员，这岂系公司行号股权的

开放?" 见徐复观著:《学术与政治之间》甲集, 144 页, 台中, 中央书局, 1956。

[74] 见牟宗三著:《中国文化之特质》一文, 收入张其昀等著《中国文化论集》(一), 215、219 页, 中华文化出版事业委员会, 1955。牟宗三先生的话, 用政治科学的术语说, 即中国过去只有行政, 而无政治。

[75] R. Redfield. Peasant Society & Culture. op.cit. pp.38~40.

[76] E. E. Hagen., On Theory of Social Change, op.cit op, 58~60.

[77] 社会学者柯莱在他巨著 Social Organization: A Study of the Larger Mind. (Ill: Free Press, 1956.) 中, 创造了 Primary & Secondary Group 的观念。这是对社会组织理论的一大贡献。

[78] G. Almond. &. J. S. Coleman, The Politics of The Developing Areas. (Princeton University Press, 1960.)

[79] M. J. Levy. op, cit. p.32.

[80] R. F. Johnston., Lion and Dragon in Northern China, (N. Y: Dutton 1910.) p.135.

[81] 见李亦园著:《文化与行为》, 64 页, 台北, 商务印书馆, 人人文库, 1966。

[82] 同上书, 70 页。

[83] 梁启超著:《先秦政治思想史》, 75 页, 台北, 中华书局, 1956。

[84] 见徐复观著:《中国孝道思想的形成、演变及其历史中的诸问题》一文, 收入前引徐复观《中国思想史论集》。

[85]《太炎文录初编》卷二,《驳建立孔教议》。

[86] 陈启天著:《中国政治哲学概论》, 200 页, 台北, 华国。

[87] 梁启超著:《先秦政治思想史》, 181 页。

[88] 萧公权著：《中国政治思想史》，65 页，台北，中华文化出版公司，1954。

[89] Max Weber., The Religion of China, Trans & edited by H. H. Gerth, (N. Y: Free Press, 1951.) p.108.

[90] Max Weber, Essays on Sociology, op cit. p.417.

[91] M. Levy, op cit. p.60.

[92] Max Weber, Essays on Sociology. op cit. p.416.

[93] Wittfogel, op cit. p.338.

[94] H. D. Lassewell & A. Kaplan, Power and Society, (Yale University Press 1950.) p.72. Table 1

[95] 同 [62]。

[96] 罗素以①文字以符号构成，不用字母拼音，②以孔子伦理为准则而无宗教，③治国者为由考试而起之士人，非世袭之贵族。这三者为中国文化之三大特征。此亦为其在《中国之问题》一书中提出者。

[97] 见钱穆著：《国史新论》，46 页。

[98] T. Parsons. op cit. pp.195～198.

[99] Chang, Chung-Li, The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth century Chinese Society, (University of Washington Press, 1955.)

[100] Wolfram Eberhad, Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China. (Leiden Brill 1952.) pp.13～16.

[101] F. M. Marx, The Administrative state, (University of Chicago Press, 1957.) pp.55～57.

[102] Wittfogel, op.cit, pp.114～115.

[103] 见徐复观著：《学术与政治之间》，144～145 页。

[104] 见李亦园著：《文化与行为》，1～31 页。

[105] 白芝浩（Walter Bagehot）在 Physics & Politics 一书中指出人类团体藉共同之习俗与行为凝结合成，而此即形成他所谓之“习俗之块”（Cake of Custom），它使得团体之成员的行为极为相似。

[106] “Modal Personality Structure” 李亦园先生译为“众趋人格结构”，笔者以为此词含有 total-culture-modal Personality 之意，乃指整个文化系统而言，故易为今译。

[107] 见项退结著：《中国民族性研究》，33 页，台北，商务印书馆，人人文库，1966。

[108] 同上。

[109] Wright. & Twitchett，编 Confucian Personality，（Stanford University Press，1962.）此系用许倬云在《思与言》发表的《中国传统的性格与道德规范》一文之译文。

[110] 见 D. Lerner，The Passing of Traditional Society，（N. Y：Free Press，1958.）笔者曾撰文详介此书，见拙著《现代人的梦魇》台北，商务印书馆，人人文库，1966。

[111] 薄德曾指出中国非无个人主义，但中国的个人主义是“不关心主义”，同 [53] 书，29 页。

[112] E. E. Hagen. op cit. pp.71～74.

[113] 许烺光指出中美性格之异，说美国人是个人中心，中国人是情境中心的。前者趋向于社会的心理的孤立，后者对他人产生一社会的心理的倚赖。See Francis L. K. Hsu，American & Chinese：Two Ways of life，（N. Y：Abelard-Schuman 1953.）p.10.

[114] 此系李亦园根据许烺光编 Psychological Anthropology：Approaches to Chinese and Personality（1961），及氏著 Clan，Caste and Club（1963）二书之研究结果所得，见李亦园著：《文化与行为》，17～18 页。

[115] E. E. Hagen. op.cit. p.73. 此正如梁漱溟先生所说：

"中国人原来个个都是顺民，同时亦个个都是皇帝"，见上引梁漱溟书。

[116] 见 D. C. McClelland, The Achieving Society, (N. Y: D. Van Nostrand, 1961.) 此书对于动机与社会发展之间的关系，论之甚为透剔。

[117] 记得台湾几年前有一位美国留学生狄仁华君发表一篇《公德心与人情味》的文章，曾引起社会广大的反响，这自然是一好事，惟狄君及一些国人支持其看法的文章，皆只看到现象，而未论及此现象所以产生之原因。

[118] R. Bendix, Max Weber, op.cit. p.p.134.

[119] C. K. Yang, "Some Characteristics of Chinese Bureaucratic Behavior", in D. S. Nivision & A. F. Wright eds. The Confucianism in Action, (Stanford University Press. 1950,) p.158.

[120] Pott. op, cit. p.141.

[121] 见项退结著：《中国民族性研究》，122 页。

[122] 同上书，55～56 页

[123] 见 [66] 张君劢等人中国文化宣言。

[124] A. F. Wright, "On the Uses of Generalization in The study of Chinese History", in Generalization in the Writing of History, edited by LouisGottschalk, (Chicago. 1963)，此节译文系采用殷海光先生者，见其著《中国文化的展望》，9 页。

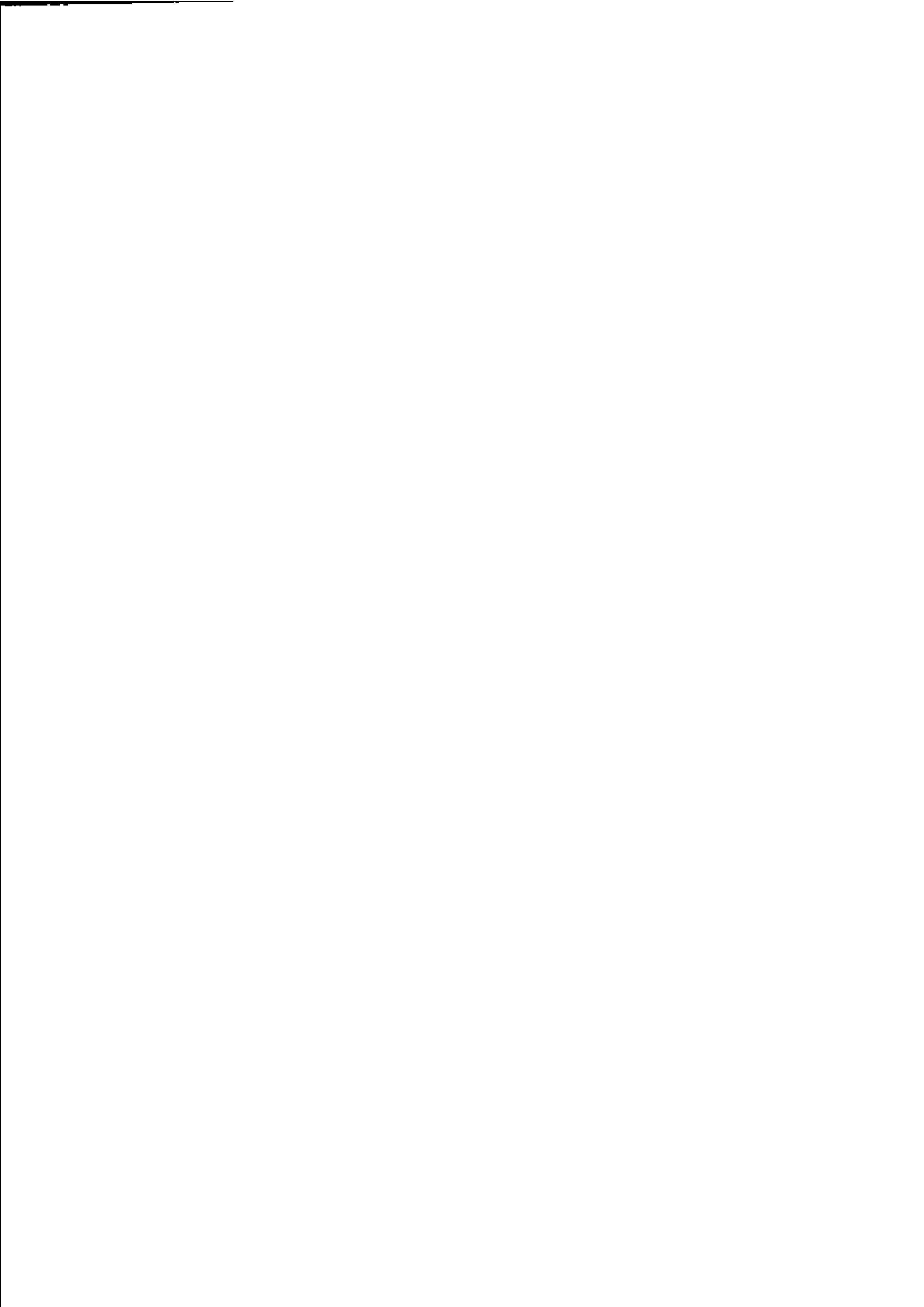
[125] 苏穆纳所谓的"种族中心主义"是指任何一个种族都把自己的团体设想为万物之中心，而其他种族则环绕着它，此一种族且形成一种坚信，即认为他自己的团体的价值、生活方式、整个文化是高于别个团体的。种族中心主义且包含有双重道德标准，一是为本族的，一是为他族的。苏穆纳说任何团体，不论大或小，原始或文明，过去或现在都是种族中心的，只以不同的方式、不同的程度表现出来

而已。他说最原始的部落，十之八九，都把他们自己称为“only men”，或“men of men”。此种“我群优越”的心态，古代民族皆所不免。希腊罗马人把外族人都称为“野蛮人”，希伯来人则把外族人称为“异端者”、“不洁者”。苏穆纳更指出现代许多国家（特别为二战前的德国与日本），都为种族中心主义所泛滥，任何国家都把自己视为文化之领袖，是最好的，最自由的，也最聪明的。无不表现了一种“民族优越的态度”。种族中心主义实根源于个体对“我群”的一种原始的认同感。Gumplowicz称之为syngenism。Giddings称之为Consciousness of Kind。我们可以说种族中心思想是人类无可避免的，但终应尽可能地以理性加以克服，因为不如此，它足以遮掩一个民族的眼睛，而阻碍了她的进步。

[126] 此一观念在西方有费兹吉尔德、费正清诸人提出过。其实，此一观念亦非他们的独有创见。中国学者亦早有此种自觉，如梁漱溟先生《中国文化要义》中就说：“‘夷狄而中国，则中国之，中国而夷狄，则夷狄之’：这是中国思想正宗……它不是国家至上，不是种族至上，而是文化至上”（167页）。又如徐复观先生在《文化的中与西》一文中指出：“由中西文化之分推进一步，即是东西之别，这种分别西方人在以前是不承认的，其原因……他们对于被征服要征服的对象，都认为是野蛮人，只好做他们的奴隶，哪里会承认有文化呢？所以他们的文化，便是世界惟一的文化。等于我们以天下之中（中国）的华夏自居的时候，四国都是夷狄，我们的文化自然也是世界惟一的文化，还有什么中外东西之可言。”（《学术与政治之间》甲集，77页。）

第二篇

巨变中的中国



一、引　言

从鸦片战争开始，古典的中国一步一步地走向崩溃的道路。这个古老的社会一层一层地暴露了她的弱点，中国的文化在这一百年中一直在"退隐"。这一个世纪，我常把它看做为"中国的悲剧的世纪"。一百年来，中国在"挑战——回应"发展的模式中，常常在盲目与错误中，迷失了方向，浪费了时间与精力，我们虽然也获得报酬，但所付代价则过分巨大。整个地说，我们的回应是失败的[1]。到现在为止，还有许多人，特别是知识分子，仍没有完全认清我们应走的道路。一项最普遍与深入人心的错误是：中国假如没有西方的炮舰跟我们为难，则今日我们还可以保持"天朝的荣光"，中国人常自觉与不自觉地把百年来的失败归之于大刀队之不如枪炮；小舢板之不如船舰。我们在基本上没有认清西方的帝国主义与扩张主义并不等于西方文化之一事实[2]，也没有认清西方之向外扩张与侵略是世界性的，中国只是许多与她遭遇的国家之一，而不是惟一的国家[3]。

西方文化与中国文化第一次大规模的会面出之于"兵戈相向"的形式，实是一件可悲的事[4]。基于此，中国人在心理上永远无法抹去"仇外"的阴影；它使中国人因此很难用理智去认识西方文化的真相。当我们讨论中西文化时，我们总自觉与不自觉地诉之情绪，笼统地说，中国人

百年来在思想、政治、经济各方面的努力都是以“雪耻图强”作为意识背景的（这是很自然的），这在某一意义上，的确是加速了我们的努力，但在根本上，它却使我们始终无法全面地建立起一种对西方文化正面理解的心理，而这真正地阻碍了我们当有的发展。无论出之于仇外或媚外，都是一种情绪反应。无论是“中体西用”，还是“全盘西化”都不是理智的选择。直到最近一个年代以来，中国人才有意识地开始谈“现代化”，但仍然极少人了解什么是“现代”或“现代性”。因此“现代化”也只是一混淆的观念而已。在这里，我无意来评断保守主义，西化主义或折衷主义，也无意来对张之洞、梁漱溟、胡适之、陈序经等先生作任何批评。我这里所要做的工作是衡估西方文化对中国社会冲击的结果，主要的是替我们今天这个不古不新、不中不西的转型期社会作一个素描。

二、中国的巨变

中国亘古未有的巨变，起因于西方的冲击!

这一个巨变，是“天朝意象”的世界观的彻底破碎；是以儒家思想为基底的“价值系统”的根本震裂；是传统的思想与结构的大规模的解组。

1842年鸦片战争中，中国与西方的冲突只是限于军事的层面，但继军事的失败而产生的变化，则扩及到经济、政治、社会各个层面。而从自强运动、维新运动，以

至中国的国民革命及五四新文化运动的演变，则可看出中国这一巨变是以器物技能（technical）之变为起点的，再进于制度（institutional）之变，而以思想行为（behavioval）之变为最后阶段的（详后）。

西方学者如艾森斯塔特（Eisenstadt）、维特浮哥（Wittfogel）等指出，中国在过去两千年中，从没有发生过“全部的”、“原级的社会的”（primary societal）及“永久性”的变迁，而只有过“适应性的”、“次级的社会的”（secondary societal）及“循环的”的变迁[5]。他们认为古典的中国不需要，也不能有基本的变迁。而基本的变迁只有外来的压力才能促发[6]。的确，由于中国两千年来一直是一个静态的农业社会，所以，一个由儒家为主的相当繁富的“价值系统”很可以满足它“维持现状”的需要，而事实上，古典中国已成为自足性的平衡状态了（参见第一篇）。

没有疑问，一直到门户洞开之后，西方的器物、思想才大量地涌进中国的市场，才使中国人了解孔孟之外尚有柏拉图、亚里士多德等；四书五经之外，尚有物理、化学等，李白、杜甫、曹雪芹之外，尚有莎士比亚、歌德、小仲马等。严复、孙中山、梁启超、胡适诸先生具体地把西方的文化介绍进来，更扩大了中国的世界观，逐渐地修正了中国的“文化取向”，在传统的泥土上，开始播发西方的种子，一位对中国很有研究的学者李维（M. Levy）说：

> 西方的思想，诸如政治自由、个人主义、自信自恃等都侵入到中国来，虽然这些思想已不能完全扣紧西方原有的意义，但还能保有相当的正确性，他们对于中国观念所构成的显明对照是不可忽视的。[7]

科学与技能侵入及随之而来的工业化、都市化、大众传播的发展，尤其对传统构成了真正不流血的巨大的革命。这一革命促使中国从传统社会走上了“转型期”社会。

整个地说，中国传统社会在过去一百年，特别是过去五十年间的变化过程是多彩多姿，而像万花筒似的。对于这样的一个变化过程，我们是很难作一个完整的平衡的叙述的。但是，我们可以用简单的观念型模把握这一变化，即这一变化是从“传统”而转向“现代”的。再进一步，我们也可以把这一变化用下列的几个化约的双元的观念（dualistic concept）来表达其转变的趋向，即这一变化是：

从身份到契约（Status-Contract）[8]；

从神圣到世俗（Sacred-Secular）[9]；

从区社到社会（Community-Society）[10]；

从农业社会到工业社会（Agraria-Industria）；

从原级团体到次级团体（Primary-Secondary group）[11]；

从特殊主义到普遍主义（Particularism-Univiersal-ism）[12]；

从关系到成就（Ascription-Achievement）[13]；

从普化到专化（Diffuseness-Specificity）[14]。

此外，我们还更可以具体地从“经济制度”、“社会结构”、“沟通网”、“符号系统”四个面向加以思考。

（一）经济制度

如前所述，中国传统社会的经济制度，是一种以农业为本的经济：75%以上人力都钉在农业上。而个人过低的收入不足以形成资本，虽有少量的手工业与对外的贸易，但一种西方型的“市场经济”则是不存在的，从而“市场律”的意义是不出现的，市场机构的观念是陌生的。但是，过去五十多年中由于西方科学技术的输入及人口流动所产生的工业化、商业化及都市化的结果，一切都发生了变化，西方型的市场制度出现了，农业经济已渐渐转向工业经济；一向集中在地主之手的最低的消费水准以上的剩余收入，已逐渐转移到企业家手中，以前投资在土地上的劳力与资本已部分转而投资到公路、铁路、工厂、学校等事业上去。但是，农业还是经济生活的主干，市场结构并没有完全取代了传统的经济结构，而只是部分地替换。整个社会还具有浓厚的双元性，当然，都市与农村之间已有大幅度的横向的流动发生。粗率地说，我们今天的经济正踏上罗斯托（W. W. Rostow）所描写的“起飞阶段”[15]。这一经济形态的转换，在社会与政治及文化方面产生了极

深的影响。

(二) 社会结构

我们讲过，中国传统的社会结构是以家庭制度为核心的、对中国家庭制度的特质，冯芝生曾说：

> 在现代工业社会，家庭只是社会许多制度之一。但在传统的中国，从广阔的观点看，家庭实在就是一个社会……在工业化前期的中国，家庭制度就是社会系统。家庭制度是社构的石。所谓国家，我们无妨称之为联合家庭（united families）的制度。[16]

在古典中国，家庭是社会的、经济的及政治的单元。它是"紧紧结合的团体"，我们曾用奥门的术语称之为"非社会的"。而以帕森斯（T. Parsons）的"模式变项"（patterns variables）来说，则它是"高度特殊化"及高度"功能普化"的。但一百年来，由于技术的革命及日益增加的工业化的压力，家庭制度已经受到根本上的破坏。现在，不管我们要不要传统式的家庭，我们都已无法保住它了。此正如冯芝生所说："争论家庭制度（指传统的）的优点与短处是一个不成问题的问题"[17]。诚然，在一个工业秩序下，传统的家庭制度与传统社会都是无法立足的。同时，基于技术化、机械化的需要，一种"普遍取向性"必然地要取代"特殊取向性"的。一种"身份取向性"必

然要转向"契约取向性"的。所以，中国家庭制度已日渐变质，随着"社会的分化"（social differentiation）的趋向，它不仅不复是一个"功能普化"的团体，更不再是"社会"的本身，它已退居为许多社会制度之一的地位。渐渐地，因都市化、工业化及文化的复杂性的不断增加，人与人的关系已由"人际的"转变为"非人际的"（impersonal）。"通人"已渐没落，"专家"已渐升起，一种麦基佛（R. M. MacIver）及培基（C. H. Page）所说的"大社会"（great association）[18]已经成立，诸如经济学会、政治学会、工程师协会、农社、工会都已出现，这种"功能专化"（functionally specific）的组织逐渐地瓜分了传统的"功能普化"的家庭制度的功能，"原级团体"的比重已因"次级团体"之涌现而日趋减低。

再说到"阶级结构"，古典中国社会建立在"治人"与"治于人"的观念上的，士、农、工、商的阶级结构，在过去这一百年中，由于经济技术化所造成的结构的变迁，也已随之破裂。1905年，中国的科举制度正式废止，是一个新阶级出现的起点，随着儒教的没落，传统的政治的比重已大见减低。社会上才智之士，在对西方价值的向慕与新的阶级利益的诱惑下，已纷纷从传统的政治窄门中走出，特别在西方式教育制度普及之后，传统的"内圣外王"的理念已经不再有迷人的吸引力了。现在，"士大夫"或"官僚"虽然还享有若干权益，但已不再垄有拉士威尔与凯卜兰所列的财富、威势、学识等全部的"阶级价值"

了，而真正的传统式的官僚或士大夫，亦随风而去，诚如莱特所说他们现在仅仅出现于舞台上了[19]。而社会上新的“秀异分子”却已从各个新的阶级中出现。人们依着经济技术的专业化的趋向与需要，各自选择了性之所近的道路，现在再没有人把一生精力消磨在毛笔字、四书五经上了。数学、逻辑、物理、工商管理、政治、建筑、绘画……成为了新时代知识分子追求的东西。而新的行业亦已一一出现，“政客”就是一个新的行业，企业家、买办、留学生、工程师、律师、教授、医生、作家、报人乃至电影明星、歌星也都是崭新的职业，传统的“三十六行，行行出状元”的说法已成过去，现在的职业已不止三百六十行，三千六百行，乃至三万六千行了，随着经济专业化的发展，职业将越分越细，“治人”与“治于人”的思想固已随民主思想之兴起而成为明日黄花，“士、农、工、商”的分类亦已成为历史的陈迹。

（三）沟通网

古典中国，在某一意义上，只是一个文化，而不是一个国家。这不仅是说那时人民没有“国家”的观念，而是说全国人民根本无法相互交通，“凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉”，充分表示了人民与“政府”之间的关系是松弛的，这不完全如有些人所说，这是古代的“无政府主义”思想或“自由主义思想”，而根本上是由于政府“鞭长莫及”，人民不能自觉到政府的存在，至少“政府”

不是人民生活的一部分。古典中国由于交通的阻塞，往往如杜甫所说："明日隔山岳，世事两茫茫"，全国因自然的隔离而形成许多不同的孤立的"小社会化"。再就整个社会来说，全国人口由于语言的分殊性加上"交通系统"的断绝，乃是"非动员地"（unmobilized），亦非"融合的"（assimilated）；亦即全国人民是"一盘散沙"而没有"社会的凝结力"，各个"小社会"，有其特殊的价值系统，全国实际上尚停留在"区社"的状态，更根本未形成全国性的社会。所谓"舆论"，根本上就没有真实的意义，所以"天视自我民视，天听自我民听也者"，不过是知识分子的民本的"思想"，而没有能"社化"而成为民众的信仰系统，更没有能相应地发展出一套行为模式。因为，没有灵活的沟通网，"民意"是无法形成的。同时，"民族主义"在古典中国是非常模糊的。可是，一百年来、特别是最近几个年代以来，由于教育之日趋普遍，报纸、无线电、电视之渐次出现，大多数的老百姓已参与到"庞大的沟通网"中，通过这个沟通网，全国社会已成为"半动员的社会"，人们对政治的传统的冷漠态度已渐减少，而不知不觉间被"政治化"了。一种"普遍参与"的现象已部分发生，每一个分子都自觉到是国家的一员，而形成一"国家的认同感"，白鲁恂（Lucian Pye）所谓的"认同的危机"已相对地消失了。从而"国家"的意识出现了，"民族主义"成为一庞大的政治动力。

（四）政治符号

传统的中国，有伟大的理性的政治思想，但人民对政治却带有一种半神秘的、半宗教的观念，人民相信皇帝是神圣的，他是龙种、天之子，上帝的代表，这些构成了人民的“政治的迷思”。聪明的帝王知道如何来维护这种“迷思”，使统治者“神化”，使统治者取得一“不能作错”的地位。所以，御用的史臣总想造神话来巩固皇帝的神威，诸如祥瑞之气之流衍、麒麟的出现等等谣言，把皇帝与“苍天”、“上帝”连在一起；至于“二耳垂肩，双手过膝”的描写，也是在渲染皇帝的“神宠”（charisma）。所以，任何野心家，要想打天下，治天下，也非得运用这些神话不可。因为，传统的人民不能接受一个事实，即“皇帝亦人”。所有赤裸的权力都靠这套“迷思”转化为“权威”。“权力”一旦转化为“权威”则根深蒂固，深入人心[20]，而基本上，这种权威是来自“神圣的泉源”，而非来自“理性”或“人民”的。但在过去五十多年以来，由于西方民主自由思想的传入，特别是经由以科学为基底的西方式的教育系统的“育化”与“社化”作用，以及科学观念的普散，一种“世俗化”的趋向渐渐修改了“神圣”的观念，中山先生告诉国民，五万万五千万同胞今天皆是“皇帝”，皆是自己的主人，“平民主权”及“宪治主义”的理念已开始出现与形成。现在已很少人相信皇帝是龙的化身了，也很少再有人不喜欢谈“科学”了，“科学主义”几乎被当作一个新的神祇来膜拜。

三、转型期社会的素描

从上面这些叙述中，也许有人会产生一种误觉，以为我们已经从传统社会中走出来，而转到现代社会。这是一种必须立刻澄清的误觉。这种误觉的产生，主要是由于我们不自觉地掉落进一个"理论的两极化"之陷阱去，许多人常易于用两分法来思考问题：他们认为走出传统，便进现代。我要郑重地指出，这种想法非但是不合逻辑的，也是不合经验事实的。

（一）中国转型期社会的性质

首先，我们要记住：中国这一百年来的变迁，虽然是巨大的，根本的，但决不是平衡的或系统化的，更不是完全的。

假如我们以为中国已经完全从"传统"转到"现代"，从身份转到契约，从神圣转到世俗，从农业转到工业，从特殊主义转到普遍主义，从功能普化转到功能专化……那么，我们将完全无法解释我们这个社会里的种种现象，我们将完全迷失。

从"传统"到"现代"是一条漫长的道路。"现代化"不是一天的工作，也不是一年或十年的工作。假如我们把万米长跑比喻为"现代化"的工作，那么，"起点"可视之为"传统"，而"终点"又可视之为"现代"，从赛跑者

的腿脱离起点起，到他的脚踏上“终点”止，这当中一段都可视之为“过渡时期”。有人把这一段过程称之为“巨大的发展的连续体”[21]；也有人称之为“一个动态的范畴”[22]；而一般学者都把它称之为“转型期”。我们要把捉转型期的意义，我们必须扬弃“传统——现代”的二分概念。诚如奥门警告我们，我们不可视之为静态的，而必须把它看做是一个动态的“连续体”[23]。

假如我们把转型期社会看做是一个巨大的发展的连续体，那么，我们对于当代中国社会中，有些非常现代，有些非常传统的现象，将不会感到迷惑与惊讶。李维对这现象有很清楚的描写。

> 对于绝大多数的中国人来说，传统的模式已不过是一些死物与过气的东西，但是，对于不少的中国人来讲，却只发生很少的变化。无论如何，传统模式之已注定没落则是无可怀疑的……古老的模式已经消逝，但新的尚未坚实地建立起来。大部分古老的传统还继续存在，而继续遵古之制或极少改变的人众，却远过于那些完全接受西方方式的人众的数目。绝大多数受（西方）影响的人，都在综合老的与新的（文化价值），各种不同程度的综合是有目可见的……[24]

的的确确，当代的中国，有些人的观念是有现代意识的，或是“西方”取向的；但有些人则是“传统取向的”，

或是“中国中心的”。虽然，整个传统的社会系统是趋于“普遍取向”与“功能专化”，但特殊主义与功能普化的现象仍然存在；契约取向已经发生，但身份意识仍然很强，原级团体的比重已经相对地减轻，但却并未完全消失，由于中国社会受西方文化之冲击是不平衡的，非系统性的。因此，整个社会充满了差距与矛盾，这种“文化脱序”所呈现出来的是一个“混合物”。一位学者说得好：

> 诚然，这种新与旧的作风的混合，现代与传统观念的重叠，或者正是转型期社会的一个突出的性质呢！[25]

（二）中国转型期社会的特征

我们从上面所述，应该已经粗略地捕捉住中国转型期社会的面目，我们认为我们还应该进一步审察中国转型期社会的特征。雷格斯（F. W. Riggs）是一位研究转型期社会的杰出学者，他从泰国、菲律宾这两个国家的实地的经验的观察中，发现这两个转型期的社会都有三种现象，即“异质性”、“形式主义”与“重叠性”[26]。我觉得这三种现象也正是中国转型期社会的特征。现在我借用他的概念来作简单的说明。

1. 异质性

当我们从台北一直看到台东，或者仅在台北市区走一趟，我们将会发现许多极端不和谐的现象，我们将会看到

摩天高楼，也会看到木板小屋；我们将会看到大水牛，也会看到喷射机；我们将会看到大学教授在讲原子能，也会看到愚夫愚妇在龙山寺念念有词；我们将会遇到毫无选择的反传统的反偶像主义者，也会遇到绝对的仇外与排外的保守主义者……这种心态意识与物理环境的广大混合的现象，我们称之为"异质性"。分而言之，在经济上，自足的经济制度与市场制度杂然并存；在政治上，"作之君，作之师"的观念与"平民主权"的观念杂然并存；在文化上，西化派与保守派杂然并存；在社会上，传统的家庭制度与现代的会社组织杂然并存。这种现象使转型期社会在现代化工作上无法作"面"的趋进，而只能作"点"的突进，而"点"的突进常融消在"面"的阻碍中[27]。

2. 形式主义

所谓形式主义是指"什么应是什么"与"什么是什么"之间的脱节而言。譬如交通规则应该是维持秩序的，但其结果并不发生维持秩序的功能，而只是一套白纸黑字，那么，我们称之为形式主义。

由于转型期社会具有高度的异质性，人们没有共同的信仰系统，也没有一套紧紧相扣的制度。因此，任何一项措施，一个观念，一种改革，都无法彻底贯彻，譬如就民主政治来说，有了选举制度，具备了国会，可是，由于人民没有"参与取向"（participant orientation），对于投票认为是一种义务，而不视之为表达自己政治意见的权利，因此在选举的时候或者不闻不问，或者基于别人的怂恿，而

随意地投下“神圣”的一票。这样子，根本没有如有奥门所说的具备了“公民的能力”，他对政治只有“产出取向”(output orientation)而没有投入取向(input orientation)[28]，反应之于政客身上，则他们根本不会重视民意，因为人民自己并不重视他们的意思，因此，政客之所以常常只谋私利，而不措意于公益，因为他们这样做并不会影响到他们下届的当选与否。反过来，这一现象又反射到人民身上，人民觉得政客之所作所为根本是为己而不为公，越发对选举没有兴趣，而这一现象再反射到政客身上，则政客因人民之冷漠，越发不重视民意。这样子便造成了一种不可救药的“恶性循环”。而恶性循环的结果则自然地走上了形式主义的路上去。我们可以说许多转型期社会最突出的现象，便是“恶性循环”，几乎任何一个问题都免不了这种循环，因此任何一种制度都脱离不了若干的形式主义。政治上如此（空头支票），行政上如此（等因奉此），学校教育上亦莫不如此（文凭主义、升学主义）。

3. 重叠性

当我们了解转型期社会的“异质性”、“形式主义”之后，将可以帮助我们了解转型期社会的第三个特征，即“重叠性”。要了解“重叠性”我们首先在脑子里应该有两个型模，即传统的与现代的。在传统的型模中，社会结构与社会功能是混同的，譬如一个传统的帝王，他的权力是“不分化的”，亦即他的功能是“普化的”，我们不能把他所扮演的“角色”区分为“政治的”、“行政的”，或“教

育的"、"经济的"、"宗教的"。传统帝王奄有一切，管理一切，他本身就是一切。反之，现代的型模中，社会结构与社会功能是"绕射的" (diffracted)[29]，亦即是高度"功能专化"的：譬如在一个西方的现代国家中，经济、政治、行政、宗教等组织都是"分化的"，在某一意义下，他们都是"自主的"，他们在运作过程中，都有自己的标准；经济受经济的标准（如市场律等）支配，行政受行政的标准（如为执行政治意志的中性工具）支配，政治受政治的标准（如只为政策的决定等）支配……这样，企业家只是"经济人"，官僚只是"行政人"。每个人都只扮演一"功能专化"的角色。但是在中国的传统社会里，皇帝是一切权力的根源，他的功能是绝对"普化"的；他有行政权，有立法权，也有司法权。官僚亦然，只是他的权力较皇帝具体而微小而已，因为，社会"结构"本身是"不分化的"，所以，每个人所扮演的角色的"功能"也是"不专化的"。但是，在过去一百年中，社会结构已日趋于"分化"，功能已日趋于"专化"。各种组织如政党、工会、公司、行政官署，都一齐出现了。但是深一层看，每一个组织却并不完全是"自主"的，亦非完全"功能专化"的。政客、官僚、商人、律师、教授等等虽然已取得了新的身份，但是他们并不愿也不能完全扮演他们特殊的角色。由于转型期社会具有上述的"异质性"及"形式主义"的现象，所以，任何一个组织都无法有效地完成其使命，因此，商人不能完全用市场的法则来做生意，官僚也

不能完全靠“行政的原理原则”来达成其行政之目的，譬如官僚为了达成其升迁的目的，他不能仅仅靠“成就”，而常需要靠“关系”。他为了有效执行或推动一个良好的计划，不仅要靠“职位”、还需靠“身份”等等，比如一个有干才学识的年轻人，往往就因缺少“资望”而无法胜任高位。整个社会所表现出来的现象是，每种人都多多少少有“不守其分”或“不安其位”的行为，每种组织都多多少少有越界逾限的作风。所以，行政中立也好，学术独立也好，都是不真实的，而只是一种装饰的门面。

四、中国过渡人的画像

要了解转型期社会，我们必须了解转型期社会的人，人是一切的根本。现在，让我们对转型期社会的人物作一分析。

转型期社会的人，社会学者冷纳（Daniel Lerner）称之为“过渡人”，他在“传统者”与“现代人”之间，设定了“过渡人”这个概念。“过渡人”是我们了解转型期社会的一把锁钥。所要说明的是，“过渡人”是指一种典型，一种概念构造，它只帮助我们了解转型社会中人的性格，但却不必是经验的描述。

（一）过渡人的性格

过渡人站在“传统——现代的连续体”（traditional-

modern continuum）上的人。一方面，他既不生活在传统世界里，也不生活在现代世界里；另一方面，他既生活在传统的世界里，也生活在现代的世界里。由于转型期社会的“新”与“旧”的混合物，在这里，新、旧两个“价值系统”中的他一只脚踩在新的价值世界中，另一只脚还踩在旧的价值世界里。他不是静态的“传统者”，他是“行动中的人”，冷纳对“过渡人”曾有如此的描写：

> 过渡人与传统者的区别在于他们“倾向”与“态度”的“潜在的结构”（latent structure）之别。他的“倾向”是“移情作用”（empathy）——他能“看”到别人看不到的事物，他生活在传统者无法分享的幻想的世界里。他的“态度”是一种“欲望”——他真正想看到他“心灵的眼睛”所看到的；真正想生活在他一直幻构着的世界里。[30]

冷纳说，假如一个社会中，有许多人都成为“过渡人”的时候，这个社会就开始由“传统”走向“现代”了。

我们为了更使“过渡人”的画像清晰一点，我们可以借用雷斯曼的大著《寂寞的群众》（The Lonely Crowd）中的三个“动机模式”作为分析的基础，这三个“动机模式”是人众的性格与社会之间的环扣，而此一环扣则由三种心理机构所型塑：即“传统导向”（tradition direction）、

"他人导向"（other direction）与"内我导向"（inner direction），雷斯曼暗示社会的历史的发展程序是从"传统导向"到"内我导向"，再到"他人导向"的。

在雷斯曼的分析中，"传统导向"的人的行为是以"习俗"、"传统"为标准的。"他人导向"的人的行为则以他的"同侪团体"（peer groups）的规范作为标准的。而"内我导向"的人，则一方面已经从传统的习俗中逐渐解放出来，但另一方面，对于他接触的团体的规范，他又没有"见贤思齐"之逼迫的需要。

雷斯曼所说的"内我导向"，正是"过渡人"的特性。他一眼向"过去"回顾，一眼向"未来"瞻望；一脚刚从"传统"拔出，一脚刚踏上"现代"，由于他生活在"双重价值系统"中，所以常会遭遇到"价值的困窘"，在心理上，积极的，他对"新"的与"旧"的有一种移情感；消极的，他对"新"的与"旧"的也都有一种迎拒之情，这种价值困窘与情感上的冲突，造成了"过渡人"内心的沮丧与抑郁，所以，"过渡人"是痛苦的人。有的过渡人则由于对新、旧价值失去信仰，而成为"无所遵循"的人，因此过渡社会常出现伪君子与真小人。

（二）中国的过渡人之分析

中国的过渡人之出现是传统解体、新思潮涌现以后的事。

中国的传统经过西方文化猛烈的冲击，逐渐地暴露了

它的弱点与缺点，儒家的价值系统在工业化、都市化的过程中，一步步地丧失了它的吸引力，人众对以儒家思想为本的中国传统，由怀疑而动摇而开始绝情地扬弃。胡适之先生在1922年这样写着：

> 反抗的呼声处处可闻，传统被抛弃一旁。权威已经动摇，古老的信仰遭到了损害……廉价的反偶像主义与盲目的崇新主义（blind faddism）大量出现。这些都是无可避免的。[31]

李维亦有如下的观察：

> 若说古老的信仰已完全地清除是不然的。但是对整个古老信仰的动摇与松弛则异常明显。整个地说被摇撼了的旧信仰并没有被任何"系统化的取向"所取代，知识分子间的一般倾向的崇拜之情虽已逐渐升高，但是并不普遍，也非深入。人们的一般趋向仍不清楚。古老的信仰，固然已松散，但仍看不到积极的信仰的涌现。[32]

的确，中国传统的"信仰系统"虽被西方的文化冲垮，但西方的"信仰系统"仍没有在中国人的心理生根，中国人已开始欣赏西方的价值，但是古老的传统的价值对他仍然有若干的吸引力。作为一个过渡人，如前面所说，

会遇到“价值的困窘”，作为一个中国的过渡人，则这种“价值的困窘”益形复杂，何以故？因为中国过渡人所面临的“价值的困窘”不止是“新”与“旧”的冲突，而且是“中”与“西”的冲突。一个人扬弃“旧”的价值而接受“新”的价值，固然需要冷纳所说的“移情能力”和一种“心灵的流动”，而一个人要扬弃中国的价值而接受西方的价值，则还需要能解消一种“种族中心的困局”。

中国的过渡人一直在“新”、“旧”、“中”、“西”中摇摆不停，他一方面要扬弃传统的价值，因为它是落伍的；另一方面，他却又极不愿接受西方的价值，因为它是外国的。他强烈地希望中国能成为一个像西方的现代的工业国家。但同时，他又自觉地或不自觉地保护中国传统的文化，他对“西方”与“传统”的价值系统都有相当的“移情之感”，但同时，他对这二者却又是矛盾犹豫，取舍不决的。这种情形，使中国的过渡人陷于一种“交集的压力”下，而扮演“冲突的角色”。有的成为深思苦虑“完善的自我”的追求者；有的则成为“惟利是图”而不受中、西两种价值约束的妄人。

诚然，中国过渡人所面临的最大问题是“认同”的问题，他们的“自我形象”是不稳定的，也不清楚的；他们的“自我认同”则交困于新、旧、中、西之间，这是两个文化发生“濡化过程”(acculturation process) 中的常有现象[33]。中国过渡人所感到最焦烦的是找不到“真我”，最迷惑的寻不到“认同”的对象；他们最大的努力是追求一

种“综合”，即企图把中国的与西方的两个价值系统中最好的成分，融化为一种“运作的、功能的综合”（operative，functional synthesis）。在某个意义上说，中国过渡人目前追求的“现代化”运动的工作就是这种心理上的要求。

五、结　语

从上面的分析里，我已陈示了西方文化对中国社会冲击的影响，也已描绘了中国转型期社会的画像，然而，中国的转型期社会虽然已经“过渡”了一百年，可是我们仍没有任何理由相信转型期的现象即可过去，事实上，进步并不是一件必然的事，转型期社会（或过渡社会）也不必命定地可以从“传统”过渡到“现代”。所以，拉波楞波（J. Lapolombora）认为“过渡”或转型期这个词语是有问题的，他说：

> 过渡一词意指政治（或经济社会）发展的“社会的达尔文的型模”，这个词语暗示社会变迁是不可避免的，并且这种变迁是朝着可认同的时期前进的。同时，演化的后期又必然地较之前复杂，而且优越。[34]

雷格斯就是因为“过渡”一词含有“目的论的意义”，故舍而不用，而另创“棱柱”（prismatic）一词[35]。的确，

过渡社会是可以一直过渡下去的，转型期的现象是可以常留永驻的。但是，我个人仍然相信，只要工业化的速度能够加快，过渡人的“移情能力”能够加强，而“种族中心”的迷惘能够渐渐冲破，则中国的过渡人是可以变成现代人，而创造一个现代的中国社会的。

我喜欢，并相信下面这句话：

“现在是过去之幼儿，也是未来的父母。”

·注释·

[1] 汤因比（A. Toynbee）的“挑战——回应”模式指出有三种形态与结果。第一，当一个挑战太微弱时，则不会掀起什么回应。第二，当一个挑战太强烈时，则被挑战者将不能有成功的回应而趋于解体。第三，当一个挑战既不强烈，也不微弱时，则会导致一富有“创造性”的回应。第二种形态正是现代中国对西方的挑战的回应，是失败的。第三种形态则可说明中国对印度佛学的挑战的回应，是成功的。

[2] 西方的帝国主义与扩张主义是西方文化之一变态的或病态可耻的一个面向。西方文化以帝国主义之面目在非西方世界出现是一“历史的偶合”，亦是一不幸的偶合。

[3] 西方因工业革命而导致的殖民政策的对象是全世界的，这是西方之罪过。但根本的问题是，即使没有帝国主义或殖民政策，西方的科学与技术的冲击也将使非西方社会产生翻天覆地的变革。

[4] Barbar Ward 在 The Interplay of East & West（N. Y: Nprton & Co. 1957.）一书中对此有所论列。

[5] 见 Eisenstadt, S. N. The Political Systems of Empires,（N. Y:

Free Press, 1963.) p. 323. Wittfogel, K.A, Oriental Despotism. (Yale Univertity Press, 1958.) p. 419.

[6] 梁漱溟先生指出中国过去两千年来，已陷于盘旋不进的情境，如没有外力进门，环境不变，它会要长此终古。见《中国文化要义》，42页，香港，集成图书公司，1963。

[7] 见 M. Levy. Family Revolution in Modern China. (Cambridge, Mass: Harvard univ. Press, 1949.) p.285.

[8] 此是 H. Marine 的观念。简言之，社会的发展是从"身份取向"到"契约取向"的。在传统身份取向的社会，一切看人的身份，只问"谁是谁"；反之，在现代工业社会中，人与人之交互关系越来越依赖双方同意的基础上，亦即必须建立在"契约"上。

[9] 此观念得之 H. Becker。简言之，传统社会是受宗教、神祇、迷信等"神圣"的符号和观念影响的。而当社会逐渐发展，特别是受科学与理性的洗礼后，过去视为神圣不可侵犯者皆受到疑问与挑战，而出现"世俗化"的现象（参见第三篇）。

[10] 从"区社"到"社会"是 F. Tonnies 著名的 Gemeinschaft und Geselschaft 的观念。"区社"（英译 community）可以传统社会农村为代表，在区社中人际关系是亲密的、简单的、有机的、有人情味的。反之，在"社会"中，则人际关系是复杂的、疏离的。照 Tonnies 的看法，从"区社"到"社会"并不必是一进步，而毋宁是可叹的。

[11] 这是柯莱所创的观念。"原级团体"是社群中主要的、面对的团体（如家庭），但社会日渐分化后，则"次级团体"变得越来越重要。现代社会出现的大型组织，即具有"次级团体"的性格。当然在大型组织中还可以存有"原级团体"的。

[12] 此系帕森斯的五个"模式变项"中的一项。"特殊主义"是说人在其处事待人中，常视人之特殊身份而有别。反之，"普遍主义"是只问"事"，而不问"人"的，是一视同仁的。在传统社会中，特

殊主义浓，而社会越现代化，则普遍主义越有力。

[13] “关系”与“成就”的概念亦为帕森斯所提出，此其近“身份”与“契约”的概念。在传统社会中，人的身份之取得常靠关系（如承袭）而来。人之对待他人亦视其与己之关系而定。在现代社会中，则人的身份之取得有赖“成就”之表现，而人之对待他人亦多视其“成就”而定（参见第二篇）。

[14] “普化”与“专化”亦是帕森斯所提出。简言之，传统社会中，社会结构是高度“功能普化的”，就家庭言，它既是生育单位，也是政治、经济、教育……的单元。反之，现代社会则结构日渐分化，家庭的功能显然已越来越专化，它已经不再是政治、经济单元。在人与人之对待上，在现代社会彼此的关系也越有固定的范围，譬如师生的角色关系，已越来越限于知识的传与授上，过去教师的“作之师、作之君、作之父”的普化的角色关系显然已渐式微（参见第三篇）。

[15] 见 W. W. Rostow. The Stages of Economic Growth. (Cambridge, Mass: M. I. T. Press 1963.) op cit.

[16] 见 Fun Yu-lanThe Philosophy As the Basis of Traditional Chinese Society, in F. S. C. Northrop, eds. Ideolgical Difference and World Order (Yale University Press, 1949.)

[17] 同上。

[18] 此系从 Samuel Koenig. Sociology (1961) 一书中间接读到，参见该书 210 页。

[19] 见 Wright. A. F. & D, Twitchett eds, Confucian Personalities (Stanford University Press, 1962.) 一书绪言。

[20] 韦伯曾指出权力是强迫性的服从，权威则系自愿性的服从，权力一转为权威则为人民所信从，此所以历来篡弑都要假禅让之名也。

[21] F. W. Riggs, Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity 1959.) 这是作者送给我的一份油印稿，现已由东西文化中心出版。

[22] D. Lerner. The Passing of Traditional Society. (N. Y: Free Press, 1958.) p. 14. 笔者曾撰《传统社会的消逝》一文介绍此书，现收入另一拙著《现代人的梦魇》，台北，商务印书馆，1966。

[23] Almond. G. A. "Functional Approach to Comparative Politics" in Almond & Coleman eds. The Politics of the Developing Areas, (Princeton University Press, 1960.) pp.6～64.

[24] M, Levy op.cit, p.289.

[25] F. W. Riggs. Administration in Developing Countries. (Boston: Houghton Mifflin Co. 1964.) p.12.

[26] 见 F. W. Riggs. The Ecology of Public Administration. (Asia Publishing House 1961.) Chap.2～3. 笔者已用"再述"方式将此书译出，参见金耀基编著:《行政生态学》，台北，商务印书馆，1967。

[27] 据我的观察，大多数开发中国家的进步是"点"的进步，而一部分"准发展"国家（如日本）则是"线"的进步，至于西方的发展国家则是"面"的进步。在开发中国家进步的"点"常被不健全的"面"所吞吃，因此进步极难。而在西方发展国家中，"点"的缺点常被健全的"面"所解消，故其进步顺遂而快。

[28] 见 Almond & S. Verba. The Civic Culture (Boston: Little & Brown Co. 1963).

[29] 见注 [25]、[26]。此为雷格斯专创的术语。

[30] D. Lerner, op.cit p.73.

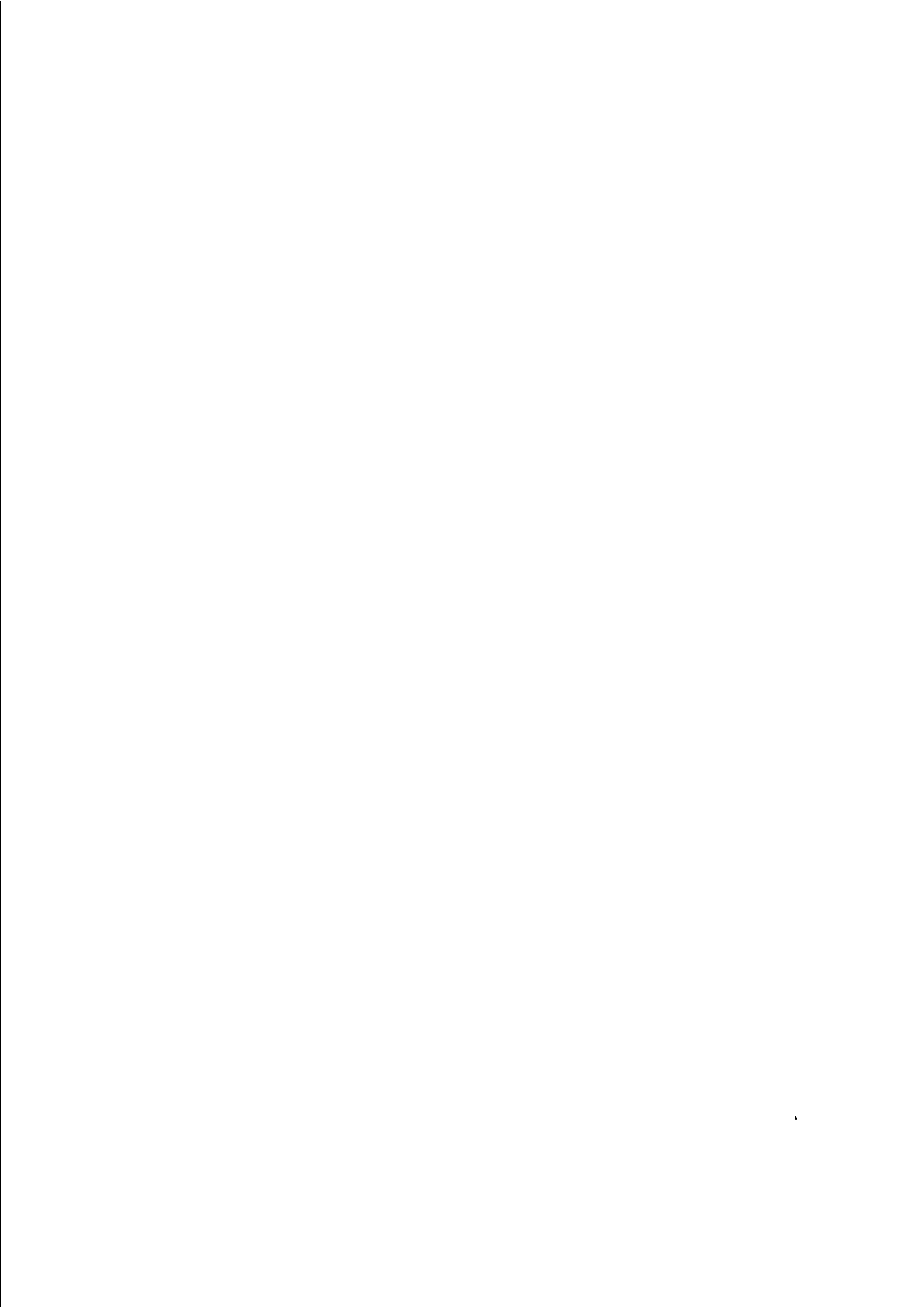
[31] 见 Hu Shih. The Chinese Renaissance., 34 页，上海，商务印书馆，1923（原系英文）。

[32] M. Levy, op.cit, p.34.

[33] 见 L. Pye, Politics, Personalitiy & Nation-Building, Yale University Press, 1962.

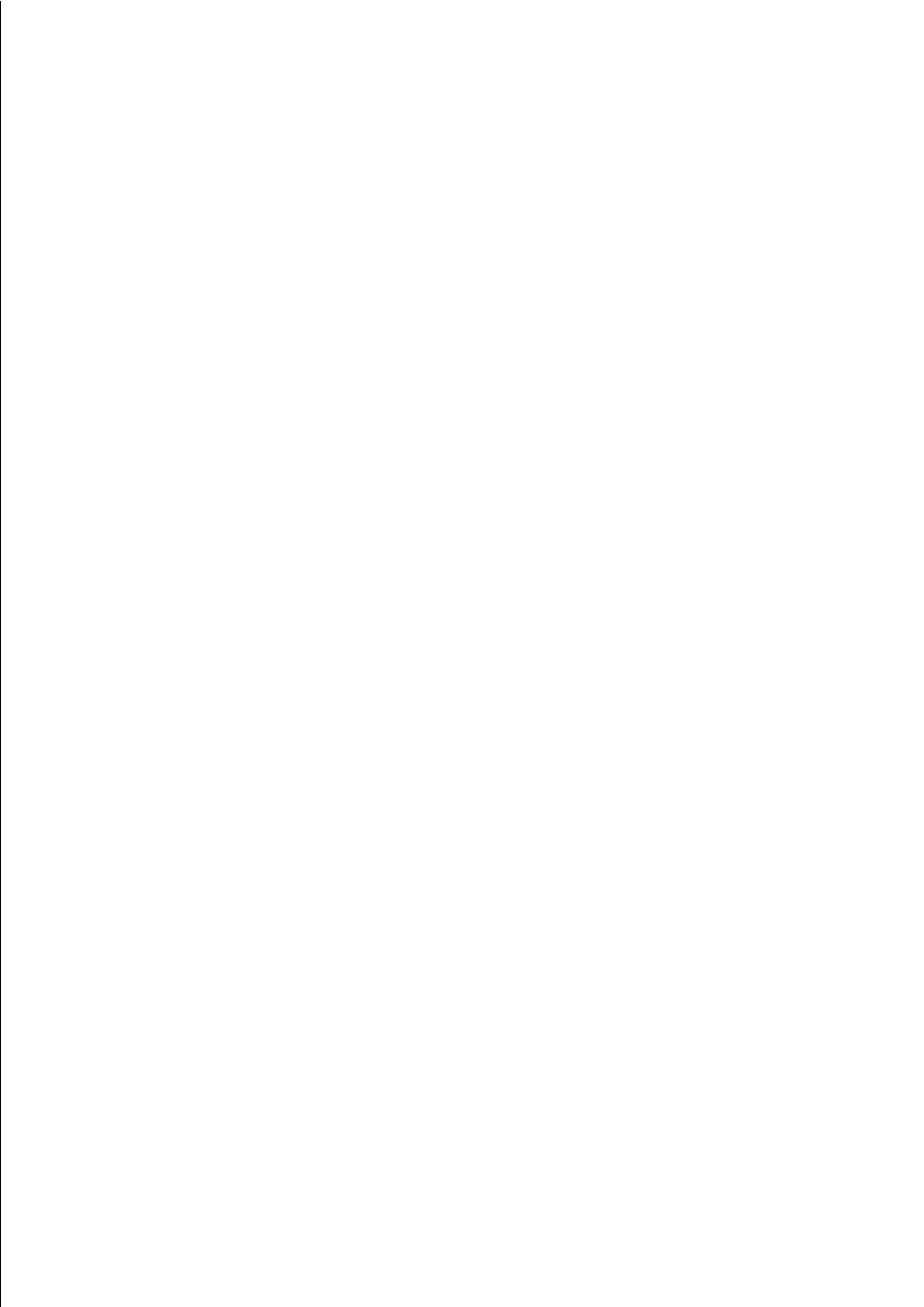
[34] 见 J. Lapalombara. The Comparative Roles of Group in Political Sysem, Social Science Research Council, Item 15. 1961. pp.18~21.

[35] 见金耀基编著:《行政生态学》, 152~156 页。



第三篇

现代与现代化



一、引　言

20世纪里一桩最伟大与庄严、最迷惘与挑战的事实是全球的文化的与社会的变动。无论是欧洲、美洲、非洲或亚洲都参与了这一个大变动的行列。这不是哪一个国家、哪一个社会的事，这是全世界全人类的事，我们只有从世界的结构里才能理解到这个变动的壮阔的形象与深刻的意义。

这一全球性的变动，简言之，就是一个从“传统”到“现代”的大变动，也就是人类世界中所有传统社会都在逐渐地消逝。如印度、泰国、埃及、土耳其、伊朗、意大利、日本、韩国、阿根廷、巴西、刚果……以及我们的中国，无不或多或少地、或快或慢地，或是自动地，或是被强迫地从传统的藩篱中走了出来，尽管人们对传统还有深挚与强烈的依恋，但没有一个民族或国家能完全抗拒“现代化”的诱惑。在古老的社会的人们心坎里，已激起一种“满怀希望的革命”，这一种心理上的革命使人们对“现代”产生一种崇拜与倾慕，它不知不觉地改变了整个人类社会基本的文化取向及价值系统，写世界史的人，如不能把捉这一关键，他将对现代的历史完全迷失，讨论文化问题的人如不能认清这一本质，他将难免贻于井蛙之讥。

中国自从鸦片战争以还，因本土文化受到西方文化的冲击，发生了文化的与社会的“解组”的现象，乃引起何

舍何从的问题，从而激起“中西文化”的讨论与辩争。这在文化变迁的过程中，毋宁是一件当然的现象。这不仅发生在中国，也发生在埃及、刚果，这不仅发生在亚洲，也发生在非洲、美洲，所有文化上的口号：如“中学为体，西学为用”、“西化”、“保存国粹”等等，在其他的传统社会中都有类似与相近的现象。有趣的是，不论哪一个传统社会，对于“西化”一词，在最近十年以来，都已开始扬弃，而改用“现代化”一词，这或者是基于政治及学术上的理由[1]，但基本上却是为了满足民族自尊心的需求。社会科学者告诉我们这是“种族中心主义”所导发出来的“自我防卫机构”的一种自然表现。

最令人遗憾的一件事是，许多谈文化问题的人，他们可以用长篇累牍的文字与著作等身的书册来讨论、敷陈，但他们对于什么是“现代”及什么是“现代化”，却大都是朦胧暧昧的。我们如要“现代”与“现代化”，而又不知“现代”与“现代化”之意义，则等于没有罗盘的船在大海上飘荡，实在是很尴尬与危险的事。

“现代化”可以说是所有社会一致追求的目标，其实，没有一个国家或社会能免于这项诱惑与压力。中国目前追求现代化的热忱也是不容否认的。基此，我认为，我们对于什么是“现代”，什么是“现代化”及中国现代化的诸问题，应该有一讨论。我的努力，不止是消极地希望减少不相干的文化游谈，更在积极地希望大家严肃地思考中国的出路。

二、现代一词之意义及其问题

“现代”（Modern）或“现代性”（Modernity）不是一个绝对的词语，而是一个相对的词语。它是相对于“传统”而言的。现代之于传统，很可以一般社会学者所设的双元观念来表明：即“世俗对神圣”，“契约对身份”，“社会对区社”，“工业对农业”，“次级团体对原级团体”等等(参见第二篇)。

但是，这种二分法的区别却有其不当处，因为，没有一个社会是绝对现代的、世俗的、工业的或契约取向的；也没有一个社会是绝对神圣的、民俗的、农业的或身份取向的。这种二分法的分类只有在建构“型模”（model）时，有便于分析之用[2]，在现实的世界里并不能找到绝对的“传统的社会”，也找不到绝对的“现代的社会”，诚如克罗孔（Clyde Kluckhohn）所说：“所有人类的社会，从最原始的到最进步的，构成一连续体”[3]。

当我们说“现代”这一个词语的时候，我们必须把它跟“当代”（contemporary）一词分开。我们常听到有人说“现代中国”、“现代美国”或“现代刚果”等等，实际上，他是说“当代中国”、“当代美国”或“当代刚果”。雷格斯说得对：

今天，凡是在这个世纪，这个年代的人，在年代

学上，没有人能避免是“现代的人”，但是在这个同一时刻里，他们生活的实质却可以完全异趣。所以，当每个人在年代学上是现代人时，在实质上却未必一定就是现代。[4]

从而，美国人、中国人、刚果人都活在同一的时间里，但有的过着电气化的现代生活，有的却仍过着素朴的、狩猎式的、农耕式的传统生活，所以同样在1966年，有的是现代社会，有的是传统社会。但，我们前面已经说过，从传统到现代是一“连续体”，传统与现代之间无楚河汉界之分，因此，我们很难勾画出现代社会的绝对形象。但是，撇开年代学的观点不谈，我们仍可从实质上找出现代社会的内容。不过，由于“现代”一词的意义太含混而不确切，因此，什么是“现代社会”，学者间亦有不同的看法，有的以都市化与工业化为要件；有的则以高度的政治多元主义为要件；有的强调经济发展已超过“起飞”阶段为标准；有的则强调一定程度的政治的“普遍参与”为标准；有的以广泛的地理及社会的流动为着眼点；有的则以广泛的大众媒介的建立为着眼点；有的认为有效的公共行政制度为不可或缺；有的则认为“知识遍散”为绝不可少。

上面这些现代社会的标准与条件，大致为学者所承认。可是，“现代”或“现代性”这个词语也已为一些深思的学者所反对，甚至整个放弃，他们反对的理由有下列

数点：

第一，“现代”或“现代性”一词含有浓厚的“价值判断”的色彩。好像“现代”一定比传统为好似的[5]。再则，当学者用“现代”这个观念的时候，就自觉与不自觉地以西方社会作为一个范型，亦即把现代的型模与“英美型模”看做是二而一的东西。这是西方地方观的意理，亦即是一种“西方文化局限的观念[6]，从而越像西方的便越“现代”，这种富有价值判断色彩的现代的定义之产生，乃是因为世界上“最进步”的国家常被认同为北美洲及西欧诸国之故。

第二，“现代”或“现代性”一词常暗示一个单一的、最后的事态，此则十足地表示了一种“命定的、单一的直线式的进化理论”（a deterministic，unilinear theory of evolution），它与“过渡”一词同样地富有一种“目的论的意含”，当西方或非西方学者用“现代”一词的时候，就不知不觉地以“英美型模”不止是“可欲的”，同时，也是任何社会发展的“一个自然的最后阶段”，亦即认为任何社会发展必然地会走上现代英美的历史道路。这种观念显然是一种误觉，前面已提到，拉波楞波（Lapalombara）清晰地指出“现代”与“过渡”一词一样都意指一种“社会的达尔文的型模”，即暗示“社会变迁是不可避免的，并且这种变迁是朝着可认同的时期前进的。同时，演化的后期又必然地较之前期复杂，而且优越”[7]。所以，“合时”比“过时”总是较好的。这种富于价值色彩的“现

代”观念常与“盲目的崇新主义”结合不分。可是，经验告诉我们新的不必一定比旧的好。同时，即使新的样样比旧的好，新的也未必一定来临。因为社会的发展是不必一直是向“前”演化的。社会的变迁既不必是“演化地”，也不必是“不可避免地”。再则，在发展的过程中，由于整个发展条件的差异，可以出现不同的“结构的安排”(structural arrangement)，事实上，非西方的社会可以走上“英美”的道路，也可以走上“非英美”的道路。

第三，“现代”或“现代性”一词常常被看做是“经济的现代性”的代名词。经济学者把现代一词从社会所产生的单位资本与货物的“量的增加”作为基础。所以很自然的，当一些人用“现代”一词的时候，就只从经济的观点着眼。从而，凡是高级“工业化”的社会就被认为是现代社会。从罗斯托（W. Rostow）的“经济成长阶段论”来说，凡一个社会已超过“起飞阶段”（take-off）而进入到“推向成熟阶段”(the drive to maturity) 时，即可视为臻至“现代”了。罗斯托的理论在一般新兴国家之受到热烈的欢迎，其理由是很多的，但是，它之能满足一般当政者的私底下的脾胃却是重要的原因。一些对新兴国家作过深刻研究的人指出，许多新兴国家的发展的目标，首要的是“经济”，次要的是社会，最不重视的是政治。当她刚从殖民地身份取得独立以后，便再不措意于“政治的发展”(或“政治的现代化”) 了，以为有了经济的发展便可跻身强国之林。的确，这是一条“富国强兵”的捷径，但

是，以“经济人”（homo economicus）的观念作为“现代”的前提思考是危险的，不充足的。对于这种观念来说，只有经济的价值才是主要的、第一的；其他任何的价值如民主、自由皆是次要的。不幸的是，地球上绝大多数的新兴国家都怀抱着这种“经济的现代性”的观念，因此，现代日甚，离民主也日甚。这是今日“现代化”运动中的一项潜在危机。

第四，“现代”或“现代性”一词，除了有上述的误觉之外，还有一个常有的错误观念，即把“现代”看做是一绝对的词语，以为“现代”与“传统”是绝对对立的范畴，关于这一点，前引克罗孔之言，已有所辨正，此外，奥门有极深刻的观察，他指出传统与现代都是相对的词语，传统与现代并没有一段鸿沟，而实际上，传统与现代是一不可分割的“连续体”，任何一个社会都是处于这个“连续体”中的，并且都是“双元的”或“混合的”；即任何一个社会制度都是传统与现代的结合体。奥门的重要贡献是使我们对“现代”采取一种“动态的”、“发展的”看法，使我们养成一种对“现代”的“双元”的而不是“一元”（monistic）的观点，这样，我们将免于“传统”与“现代”的二分法的思想模态，而不至于跌入“理论的两极化”的陷阱而不知。他说没有一个制度是绝对“现代”的，正如没有一个人是绝对“成熟”的一样，人是不断地成长的，所有的制度也是不断发展的。从这个观点说，他把所有的制度都看做是“过渡的系统”是不无理由的。

基于“现代”一词有上述种种的“问题”，所以，有的学者便干脆不用“现代”这个词语，譬如雷格斯（F. W. Riggs）就创造“绕射”（diffracted）一词来代替“现代”[8]。

三、现代的内涵

但是，“现代”或“现代性”像“传统”及“转型期”一样，也都可以找出其特有的内涵。冷纳依据拉萨斯菲（P. F. Lazarsfield）的著名的“潜在结构分析”（Latent Structure Analysis）[9]的方法，依照“社会学的因素”，把“现代”与“传统”及“转型期”社会区别开来。他指出，“现代”或“现代性”不是一个单一的或一些不相连的社会文化的现象，而是一“综协的整体”；它包有“都市化”、工业化、世俗化、“媒介参与”、民主化等质素，这些质素的出现不是“偶发”的，也不是“独立”的。现在，我准备有系统地，分点就下列几个“变项”对“现代”的内涵作一剖析。

第一，工业化：传统社会进入现代社会的动力是工业化。工业革命是真正对传统结构与生产组织产生挑战的主角。现代社会与传统的基本区别之一是：前者的主调是工业的，后者的主调是农业的，工业化在某一意义上说即是“经济的现代化”，我们虽不能把“经济的现代化”看做是“现代”的“充足”的条件，但却也是“必要”的条件。

以此，我们可以罗斯托的经济成长的理论作为依据，把一个社会达到“起飞期”以后的阶段，称之为现代的“开始”。而无妨把“自足的经济”视为“传统社会”；把进入“起飞”阶段的经济，视为“过渡社会”（或转型期社会），而把进入“推向成熟期”后的一个工业化的经济视为“现代社会”。

第二，都市化：在西方，都市化的脚步是紧跟着工业化而来的。的确，现代都市是工业主义的一个“函数”，而都市无疑是现代社会生活的主要形态。反之，传统社会以村落为社会生活的主要单元。我们可以看出，由于都市化的趋势，逐渐把许多传统的“生活模态”摧毁了。照冷纳的研究，都市化是“现代”的一个“主要变项”，他指出都市化是“现代化”的必要条件，只有当一个社会的全人口的10%到达都市化时（此为紧要的最低限），智识才能开始扩增；而当全人口的25%到达都市化时，则智识的增加与都市成长发生一直接的关系。冷纳相信一个社会的“世俗的演进”是以都市化为起点的，因惟有都市的存在才能促使工业经济的发展[10]。而一个“都市模式”才能导致“知识”及“媒介系统”的成长。都市化把散布在村落山区的人口都吸引到城市中心，此一现象引发并提供了通往“普遍参与”的“起飞”条件与“机构”[11]。

第三，普遍参与：上面我们已提到都市化导致了“知识”与“媒介系统”的成长，这一点，照冷纳所说，也是现代社会的两个重要面向，而“知识”与“媒介”二者的

关系亦是相互不可分的，知识的普及发展了“媒介”（如报纸、杂志、无线电等），反之，媒介的普及也发展了知识，由于知识与媒介的相互刺激发展，使社会人众投入到一个“广大的沟通网”中，这样就产生了一种“普遍参与”的现象，而“普遍参与”则为现代社会的重要内涵之一。冷纳曾说西方的现代社会就是一“参与的社会”。而此一“普遍参与”实包含“媒介参与”与“政治参与”而言[12]。在正常的情况里，“普遍参与”中的人民的取向是使自己在社会中扮演一“主动的角色”，他们对公众的事务不止有“产出取向”，还有“投入取向”，亦即他们不止对政治的“产出”部分如法律、经济措施等有意见，还对政治的“投入”部分有参与的兴趣，我们如以奥门的“政治文化”的类型来说，则传统社会是“部落的政治文化”（parochial political）或“臣属的政治文化”（subject political culture），而现代社会则为“参与的政治文化”[13]。我们可以说“参与的政治文化”，即意含着社会群众能在政治的“决定作成的过程”中扮演一角色。而通过这样的“决定作成的过程”，则没有任何单一的个人或团体的利益可以受到绝对地压倒性的保护，而人民的集体的利益则可以在社会的制衡中得到保障，此一由“大家决定大家的事”的现象，即“政治的现代性”[14]。

第四，世俗化：传统的社会在基本上是一“圣化的社会”，所谓圣化的社会，是指社会的行为是受宗教的启示，传统的教条，习俗的成规以及先知、真人的“典则”所控

御的，人们自觉或不自觉地接受一种“神秘主义”的支配，他们把宇宙万物与个体看做是一种神秘的结合，海因葛尔顿（Robert Heine-Geldern）对于东南亚地区的思想模式曾有如下的描写：

> 我们所必须探究的主要观念是，在“大宇宙”与“小宇宙”之间，在“宇宙”与人群之间，存有一种平行对比的信仰。依据此一信仰，人类是永续不断地受到来自星球的力量的影响的。[15]

这种“宇宙观”使人们相信，要想获致“和谐”的境地必须对天地鬼神、日月星球怀抱一种敬畏的心理，上自帝王，下至凡夫，都承认一些不容怀疑的“先验的事实”。而一现代的社会，则刚刚相反，人们对自然、人事都有一“世俗的态度”，他们受实证科学的洗礼，人们的行为思想都建立在“理性”的基础上；以一种实效的观点作为衡评万物的标准。他们所相信的是“知识的权力”，所作为的有“戡天主义”的色彩。对于传统、习俗、典则都认为是可改的，他们不认为祈祷可以解决问题，他们相信“进化的观念”与“未来主义”，肯定人能够通过科学的方法以改造世界，主宰命运。简单地说，世俗化即是一种“实证的”及“理性的”态度与行为。

第五，高度的结构分殊性（highly structural differentiation）：这就是雷格斯所说的“高度的绕射化”（highly

diffracted)，雷格斯把帕森斯（T. Parsons）的五组“模式变项”（pattern variable）中的一组：普化（diffuse）与专化（specific）加以推演，而创立了“融合的——棱柱的——绕射的型模”（fused-prismatic-diffracted model），他这个型模接近于冷纳的“传统的——过渡的——现代的型模”，而没有一种“目的论的意含”。他把“融合的社会”设定为所有结构都是“高度功能普化的”，而把“绕射的社会”设定为所有结构都是“高度功能专化的”（highly functionally specific），他指出“融合的社会”接近于“传统社会”，而“绕射的社会”则接近于“现代社会”[16]。

高度的“结构歧殊性”是由于工业化、技术革命、专业化或精密的分工所造成的。在传统社会里，家庭几乎担负起宗教的、政治的、经济的、教育的所有“功能”，亦即它的功能是“高度普化”的，但在经济发展、技术发展的逼促下，社会的结构自然而然地趋向分殊；教会、政党、工会、学校、学术团体都应运而生，每一种“结构”都扮演其特殊的角色，担负其特殊的功能。士、农、工、商的区分在现代社会中完全失去了意义。三十六行的说法也显得落伍，因为在现代社会中，职业的分殊岂止士、农、工、商？在“士”的范畴内有学者、有作家、有教师、有记者，在“学者”的范畴内，又可分为社会学者、政治学者、心理学者、逻辑学者、物理学者……在“物理学者”的范畴内，再可分为普通物理学者、核子物理学者……因此，我们可以说，现代社会的结构与传统社会的结

构在“分殊性”上说，是有绝大程度之别的。

第六，高度的“普遍的成就取向”（universalistic-achievement orientation）：传统社会是一简单的农业社会；一切技术都是朴素的，人们用不到特殊的知识与技术，“半部《论语》治天下”的想法并不是绝对荒唐的。知识在某一意义上即是经验，因此，经验越富者知识亦越高，所以老人总受尊敬，因为“年岁与智慧俱增”，老农可以观天色而知雨晴，老吏可以凭阅历而断狱。而在一个不需要特殊知识与技术的社会中，人们之用人取才基于“特殊的——关系取向”（particularistic-ascriptive orientation）乃自然不过的事。我的家人与亲友可以与陌生人做得同样的好，我当然用亲人。但是，由于工业化、技术化的结果，许多工作已非凭经验与直觉可得而为，而需要相当的专门知识与技术，于是乎，乃不能不逼出一种“普遍的成就取向”，关于这一点，李维（M. Levy）有很好的说明：

> 现代工业是不问谁是谁的，现代工业所问的仅是“他”（她）是否具有专门的技术功能与特殊的技巧……操作机械的结果必系如此，因为对于一辆大卡车或钻孔机，其操作者之为一罪犯或圣人，为国王或凡夫，均无丝毫区别……这不像在一手工艺社会，新的工作者常是与一家之主生活在一块的。而机械则无若此之需要……当手工业之经营像现代工业一样，建立在一“普遍性”的基础上时，虽然是不大可能的，但

亦不足为异；但是，一个现代工业如不建立在一普遍性的基础上，则是不可思议的。[17]

所以，在现代社会中，“身份取向”之为“契约取向”所取代乃必然的事。一个规模庞大的现代企业必不能靠家属来包办，而必须网罗具有企业才具的人来经营，欧美许多大公司老板不请自己的小舅子来管理，倒不是无爱于小舅子，而是小舅子未必具有管理的知识与才具耳。

我上面所举六点，当然不必已穷尽“现代”之内涵，而有一些“现代社会”也往往不能完全具有这些内涵，在欧美的现代社会则比较多些，我承认我这“分析的型模”中还具有“价值判断”的成分在内。实质上，“现代”一词本身就有价值色彩；同时，“现代”应具有无穷的“创新”意味，因此，它的内涵是可以不断扩充或变更的。这也就是“现代化”一词较“西化”一词为有意义之所在。

四、现代化之本质与过程

“现代化”一词之意义，常因“现代”一词的意义之歧异而有不同的内容。有时，“现代化”是被视做是“开发”的同义字，以是，乃很自然地把“传统社会”视做是“未开发”或“低度开发”的社会，把“过渡社会”视做是“开发中”的社会，而把“现代社会”视做是“开发”社会。假如，如前所述，怀抱一种西方中心的眼光来看，

则“未开发”或“低度开发”的社会为“非西方社会”，而“开发”社会为“西方社会”。从而，“现代化”乃被解释为一种“日渐近似西方社会的变迁过程”，也即凡是近似“英美的制度”者都被看做是“现代”或“开发”的社会。可是，正如我们前面所指出者，“现代”或“现代性”如被解释为“工业化”、“都市化”、“世俗化”等时，则“现代化”或“开发”只是一个“中立”的观念。

两位对“非西方社会”现代化极有研究的学者，华德（R. E. Ward）与洛斯陶（D. A. Rustow）认为：

> “现代化”一词，像任何描述一广阔的历史现象的词语，如“封建主义”、“启蒙运动”、“工业革命”或“民族主义”一样，它必须调协观念的逻辑的（conceptual logic）的确切性与记录人类经验的混合性。

又说：

> 在逻辑与语源学上说，现代化指涉一长期的文化与社会的变迁，而这种变迁为该转变中的社会的成员所接受，而视之为有益的，不可避免的或可欲的。[18]

不错，“现代化”这个词语无可避免地含有一种“价值”的意味，冷纳指出“现代化”实是一种“个人的选

择”的过程，如马克·吐温所暗示，这是关系个人的、深刻的事，实则，“现代化”乃是对一种“挑战”的“回应”。所以，雷格斯把“现代化”看做是一“较高开发”的社会对“较低开发”的社会的冲击所生的种种变迁的过程[19]。他承认“开发”一字也带有价值色彩，但现代化之所以发生，正因为是由于一种“主观的衡值”。譬如中国人在19世纪初叶以前，把西方人的文化看做是野蛮人的文化，那样，就不会有现代的现象发生之可能，因为中国人不会对它作一种“选择”。但当中国人对于西方的科学、技术（炮坚船利）发生一种敬畏之意，而承认中国之“技器”不如西方时，于是现代化的过程就开始了，因为中国人已决定“择其所长”而摹仿之了。我们知道中国人前之视西方文化为野蛮文化，与后之视西方技器之优于中国，都带有一种“主观的衡值”色彩在内。从而雷格斯进一步说明：

> 现代化并不指一种特殊的变迁，如工业化、西化、或希腊化，而是指一种“历史的相对性”的现象，指一个社会或国家，自愿或不自愿地所发生的一种“形变之链”的过程，而这种形变乃在减少他自己与其他他认为更进步、更强大或更有声威的社会之间的文化的、宗教的、军事的或技术的差距者。[20]

这一种现代化的形变过程分析起来，就是“文化的与

社会的变迁"。而这种文化与社会的变迁，则起因于两种或两种以上的文化的接触，此即所谓濡化（acculturation）。在濡化过程中，传统的价值必受到洗练冲刷，并一定会对外来文化产生抗拒与适应，人类学者告诉我们，没有一个社会会不经抗拒而放弃传统的文化，而传统文化在新来文化的冲击下，亦必经过一种急剧的变化。[21]而在一个社会的"现代化过程"中，一些传统文化中的"物质性"的东西（如技术）总比"非物质性"的东西（如价值）淘汰得快，一些"较少圣化"、较少情绪性的东西（如器物制度）总比"较多圣化"、较多情绪性的东西（如家属关系、宗教信仰、声威系统）放弃得快，一些"非符号性"的质素（如生产方式）总比"符号性"的质素（如政治迷思）转变得快[22]。拉士威尔（H. Lasswell）与凯卜兰（A. Kaplan）把价值、规范、社会秩序等东西称之为 tichniques，而把手段、工具性的东西称之为 technics，他们把 technicalization，意指为 techniques 与 technics 的形变[23]，而现代化则包含着 technicalization 的意义，在其转变过程中，technics 的转变速度较 techniques 为高。关于这一点，汤因比于观察非西方文化与西方文化的会战后指出，西方国家原想把"西方整套生活方式"传播给非西方社会的，所谓"西方整套的生活方式"主要是指西方的技术及基督教。但结果西方的技术受到欢迎，而西方的基督教等价值却遭到拒斥，何以故？因为技术只及于人们生活的表层，而基督教等价值则触及到人们思想行为的内心深

处。只及于生活的表层则不致动摇传统的生活方式，故阻力较小。而触及思想行为之内心深处则必将倾圮全部的传统的价值系统，故阻力极大。汤因比为此而发明了他的“文化的放射律”（law of cultural radiation），他的文化放射律是：

> 当一移动的“文化光”因被它所冲击的一个外国社会体抗拒而反射为多种的光线——技术的、宗教的、政治的、艺术的等等——时，它的“技术的光线”（technological strand）常较宗教的光线穿越得较快及较深。而此定律还可以用更适用的词语加以构造。我们可以说文化反射的光线的“穿越力量”通常是与此光线的文化价值成反比例的。一个无关紧要的光线受到其所冲击的“社会体”的阻力较之一个“重要的光线”为轻，因为前者不至于威胁到被冲击的社会体的传统的生活方式，而引起急烈痛楚的干扰。[24]

因此我们可以了解，社会与文化的变迁或现代化过程是非平衡的、非系统化的，而其结果乃出现一“非平衡”的成长或发展，此即社会学者乌格朋所说的“文化脱序”（cultural lag）[25]。这种“文化脱序”遂成为正在进行现代化运动的过渡社会的一个普遍现象。

五、现代化的困窘

我们前面谈到20世纪初叶以来，全球的所有传统社会在“现代化”的诱惑下，已激起一种“满怀希望的革命”，传统的社会结构与文化价值都在逐一地解组与消失中。可是，到今天为止，虽然有些国家已顺遂地获得了“现代化”的果实，跻身于现代国家之林，但是大多数的国家对现代的境界却一直是可望而不可即，犹如镜中花、水中月，始终摸不着、捞不到，伤苦到了极地，传统的社会是消逝了，但“现代社会”却渺无踪影，大多数的国家长期地停留在转型期社会中挣扎，而不得进入“现代”之境。其结果是旧的已去，新的未来，“满怀希望的革命”变成了“满怀挫伤的革命”，“现代化”远比一般人所想象的要来得艰巨。

冷纳教授指出，现代化的困难的根源有二，一是“技术性的困难”，这是从经济技术的观点说的，也是指一个增加国民所得的问题，基本上是要使这些社会能达到自我成长的目标，以打破落后地区贫穷的恶性循环，关于这一点，罗斯托的理论颇受落后地区的欢迎，因为罗斯托的理论是主张经济先进国家对经济落后国家提供经援以形成资本，而促成经济的起飞的。美国对国外的经济与技术的援助都是从这一观点出发的，可是，经过了长时期的经验，终于发现单纯的经济发展是不济事的，于是近年来又有谈

"社区发展"、"行政发展"、"教育发展"等。但是，这一切的努力，大都不能计日程功。因此，引起了学者们的深思与检讨，由于人类学、心理学与社会学的知识的启示，终于使我们找到了失败的答案，这基本上是由于冷纳所说的第二种现代化的困难，亦即"人的问题"，冷纳认为"现代"究其实不过是一种特殊的"行为系统"，"现代化"所需要的是有系统化的"生活方式的转变"，要达到现代化的目的，必须使传统人的"自我系统"在新的环境下作"重新的安排"，他把个人的"人格"的转变作为社会变迁的基调[26]，冷纳这一观察是相当正确的，白鲁恂（Lucian W. Pye）也指出：

> 转型期社会的许多问题是明显而普遍的，资本的短少，训练人员的缺乏，教育设备的不足，人口多于土地，没有完好的方法以动员人力与物质的资源。但是，在这明显的层次之下，更潜伏有关于态度与情绪的心理上的问题，它们构成了同等或更严重的困难。[27]

另一位研究转型期社会的经济发展的著名学者海根（E. E. Hagen），在缅甸工作两年之后，反复深思，总觉得单纯的经济理论无法解释不同的经济成长的现象，因而批判罗斯托的经济成长论忽略了社会的与文化的因素，而建立了他的"社会变迁之原理"，他说：

为何有些社会的人们能比别人更快而有效地达到技术的进步？因为在我看来，其彼此的分别对于经济的障碍（缺少资料，或缺少训练）实在是微乎其微的，我于是把我的注意力转向其他可能的人类行为或不同的原因——人格的不同上去。[28]

于是，海根的注意力乃集注于“人格形成”上，他说：“经济理论对于经济成长是不能提供什么解释的，广阔的社会与心理的考虑才是贴切的”，又说：“当传统的生活方式未变时，高度的技术是无法生根的。追求技能的进步需要有生活方式的转变，有时只是某些方面的，有时则是广泛的”[29]。今天，已经很少有人不同意不论是经济的发展，技术的发展都是现代化的一面，都是与价值系统的转变有关的，而一旦涉及到价值系统的转变时，即无可避免地会遭遇到“价值的困窘”，因为当人们走向现代化之际，必将面临一些选择与扬弃，而当一个人必须放弃一些文化的行为或质素时，实不是一桩轻松容易的事，人类学者告诉我们，人对文化都带有深厚的“情绪”的成分，很少有人可以对文化抱定一种“感情的中立”[30]，特别是一些由传统而来或孩童时期“内化”的行为是最具抗斥性的。所以，一种行为“模式”的转换是十分困难的。而在现代化的“人的问题”中，最不易克服的是“种族中心的困局”。而“种族中心的困局”则是所有新兴国家的人民所犯的通病，它真正构成了现代化的巨大障碍，冷纳在观

察中东的社会变迁中指出：

> 他们要照他们自己方法来做。中东现代化的困窘就是他的“种族中心主义”——表现之于政治上是极端的民族主义，表现之于心理上的是狂热的排外情绪。反殖民的仇恨表现为拒斥每一样具有外国所有的形式。他们所要的是现代的制度，但不要现代的思想；所要的是现代的权力，但不要现代的目的；所要的是现代的财富，但不要现代的智慧……[31]

尤有甚者，上述“种族中心的困局”更由于人们之不能理解“现代化”与“西化”的出现是一“历史的偶合”而越为复杂，冷纳说：“西方型模只有在历史的意义上说是西方的，但在社会学的意义上说，则是全球性的”[32]。我们知道，就内含来说，“现代”或“现代性”包括了工业化、都市化、世俗化、普遍参与等现象；就历史来说，这些现象实在就是西方现代社会的内涵，所以，“现代型模”与“西方型模”在社会学的意义上说“几乎是”重合的，因此，有些人众（大多数新兴国家的人众）一方面想“现代化”，一方面又“反西化”。这样，尽管可以满足一些民族的虚荣感，但实际上是永远不能“现代化”的，因为他们所要的正是他们所反对的。

六、现代化的选择与出路

真正想走向现代化，从上面的分析，我们知道必须解消“种族中心的困窘”。解消“种族中心的困窘”，虽不必等于现代化的来到，但却是走向现代化所必要的一个条件。日本自明治维新以还，能很快地跻身于现代工业社会之林，虽然有其他的条件的配合，但日本民族能心悦诚服地接受西方文化，从器物、制度到价值系统的有系统地接受，其所显现出来的变革的勇气与诚意则毋宁是她现代化的主要动力。冷纳说：“现代主要的是一心灵的状态——进步的期望，成长的倾向以及把自我适应于变迁的准备”[33]，海根也强调社会的转变需要一种“创造的人格”。米德（M. Mead）更指出社会变迁的顺遂与否端看人们之是否有思变之“欲望”，思变之欲望强者，则所付之代价轻而收获大，反之，无思变之欲望者，则所付之代价重而不能有所收获[34]。此即冷纳所说，要走向现代化，必须在“人格系统”上有所调整，也即必须要具有一种“心灵的流动”及“移情能力”。中东诸国，因为多数知识分子都为传统的荣光所迷醉，对远古都具有浓厚的乡愁，而对现代主义感到厌恶与羞辱，因而想回复中东古老文明的光辉，他们甚至如凡·古龙班（von Grunebaum）教授所说：“想在虚构的传统的基础上去建立一幢现代的房屋”，以此，这些国家的“现代化”的脚步常是一脚向前，一脚

向后。所以，“现代化”了几个年代，还是停留在“现代”的门外，而处于一种过渡或转型期的尴尬状态中。

任何一个社会的现代化都不脱“创造”与“适应”两个形态，前者来自社会的内部，是一种“内发的力量”(endogenous forces) 所促成的；后者则来自社会的外部，是一种“外发的压力”(exogenous pressures) 逼成的。西方社会的现代化大都属于“创造”形态：即系由“内发的力量”促成。非西方社会的现代化则大都属于“适应”形态：即系由“外发的压力”所逼成。当然，任何一个社会的现代化都含有“创造”与“适应”二者之质素。其实，任何一个社会的进展都或多或少地需要“借取”其他社会的“文化特质”，而任何接受外来“文化特质”的行为都可以说是一种“创造”，海根认为在文化的发展中，根本无“消极地摹仿”这回事。而在“借取”外来文化的过程中，最主要的是一种“选择”的功能。经验告诉我们，“文化的普散”从没有说是完全的或未受抗拒的，而文化的形成则永远是“选择地”。相对地说，美国是一大熔炉，美国的文化就是外来文化的一种选择性的结合，譬如到现在为止，尽管美国人是那样迷醉于刺激性的运动，但她却拒绝接受邻国墨西哥的“斗牛”，因为美国的“文化”拒绝对生物的不必要的残酷[35]。而日本虽然倾心于“西化”，但日本也只在“技术”方面热切地西化，而其他文化的特质，则仍然保有相当多的日本的或东方的色彩。

“非西方社会”的“西化”或“现代化”运动起源于

西方的冲击，而在“非西方”文化与西方文化相遇后，进入“非西方社会”的也只是“某些”西方的文化的特质，而非“全部”的西方文化的特质，也即是零零碎碎的，而不是整体的，所以，非西方社会所面临的不是“全盘的”西方文化，而是“零零碎碎”的西方文化，从而要想“全盘接受”西方文化也是不可能的。所谓“全盘西化”的说法，实际上不只在理论上是可争论的，而且在经验上是绝不可能的。据我们的观察，传统社会的“现代化”过程乃是一种“选择的变迁”，在经验上，所有主张现代化的人自觉或不自觉地都是一综合主义者，亦即旨在将传统的文化特质与西方的文化特质变成一“运作的、功能的综合”(参见第二篇)，这种过程即是“新传统化过程”，由于“新传统化过程”不只在“西化”，并且在使已丧失的传统价值得以回归到实际来，所以它不是单纯的“复古”，而是在对传统的“重估”，因此，新传统化过程必须看做是现代化过程的一部分。自然，当传统文化的特质能与西方文化的特质顺利地产生一“运作的、功能的综合”固然很好，并且这也意含着一个“世界文化”的创造过程。问题是，当传统文化的特质无法与西方文化的特质合成为一“运作的、功能的综合”时，将产生如何的反应？经验的显示，其反应不外二途，一种是出于种族中心主义的作祟，感情地拒绝西方的价值，退归到“传统的孤立”中去；一种是摆脱种族中心主义的羁勒，理性地、痛苦地放弃部分腐蚀了的传统的价值。前一种的反应妨害了现代化

的发展，其结果是自外于世界的潮流，而可能为传统所埋葬；后一种的反应则加速了现代化的发展，参与到世界的潮流中，其结果是走向现代社会之林。这就是全世界传统社会所面临的两个选择、两条道路——落伍对进步，衰落对新生。

·注释·

[1] 从学术上言，理想的文化应不是单轨地向西走，而是走向一多元性的文化整合，此亦是人类学者克罗孔等所主张的。以此，“现代化”实较“西化”为合理。在这个意义上，“现代化”即是“世界化”。

[2] 我们运用型模，主要在对问题能作系统性的思考，而不能“实化”，即把概念看做是经验之全。

[3] C. Kluckhohn: Mirror For Man. (Mc Graw-Hill paperbeck. 1949.) p.266.

[4] See F. W. Riggs: Administration in Developing Countries. (Houghton Mifflir. 1964)

[5] 现代的高度组织化、机械化的生活是否比传统的闲适优雅的生活为“好”，这是极堪论辩的。参见拙著《现代人的梦魇》，台北，商务印书馆，1966。

[6] 此正如从前中国的“文明”观，是以中国的文化型模为衡准的，异于中国者为蛮夷戎狄，同于中国者为文明。

[7] 见第二篇注［34］。

[8] 同［4］。又参见金耀基编著：《行政生态学》，152～156页，台北，商务印书馆，1967。

[9] 拉萨斯菲的“潜在结构分析”系基于弗洛伊德的理论，认为

任何个人表现出来的行为都与他的态度的潜在结构有关，故而可以加以预测，潜在结构亦即个人的人格。

[10] 但据最近的研究，都市与经济发展并无必然的关系，而只有相对的关系，促进经济发展的都市必需具有某种的条件：如面积不可过大，以免妨害人口之接近市中心的可能性等，故像纽约等都市且有"反工业化"的倾向。此一观念系得之于台湾之都市学教授特格尔(G. Duggar)博士者。

[11] 见 D. Lerner. The Passing of Traditional Society, p.61.

[12] 见 G. A. Almond & S. Verba, The Civic Culture (Little, Brown & Co. 1965.) p.2.

[13] "部落的政治文化"中，政治与宗教、经济等不分，人民对政治既无"产出取向"，亦无"投入取向"；"臣属的政治文化"中，则人民只有"产出取向"，而无"投入取向"；惟有在"参与的政治文化"中，人民始有"投入"及"产出"两种取向，而目前的过渡社会，则大都是混合的政治文化，即"臣属的参与的文化"(the Subject-Participant Culture)，只有一部分的人民已有"投入取向"或"自我取向"，而绝大部分的人民则对政治仅有"产出取向"。

[14] 关于这一点，有一些学者是持不同的看法的，华德与洛斯陶就认为政治现代化是指"从专制政治或寡头政治趋向于大众社会(mass Society)的某些形象——民主的或独裁的"。他们以为政治的现代国家的主要标志是政府功能与需要的大量增加，"公共服务"与"社会责任"的观念才是现代性政治的要件。同时政治现代化也是与"民族主义"紧紧相关连的，基于这些观点，则政治现代化是不必以民主为要件的。参见 R. E. Ward & D. A. Rustow eds, Political Modernization in Japan And Turkey, (Princeton University Press. 1964.) pp.3～13.

[15] Robert Heine-Geldern "Conceptions of state & Kinship in

southeast Asia" Ithaca. Cornell University. Southeast Asia Program Data Paper No.18.1956.p.1.

[16] 同 [8]。

[17] M. Levy, Family Revolution in Modern China. (Cambridge, Mass: Harvard university Press. 1949.) p.281.

[18] 同 [14]。

[19] F. W. Riggs, Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity. 我所引用者为作者所赠之手稿。该稿已由东西文化中心出版。

[20] 同上。

[21] B. Berelson & G. A Steiner, Human Behavior, (N Y: Harcourt Brace & World.) pp.615~616.

[22] 同上。

[23] Lasswell & A. Kaplan, Power & Society, (Yale University Press. 1950.) p.51.

[24] A. Toynbee. The World and the West. (Meridian Books, The World Publishing Co.1964.) pp.278~279.

[25] W. F. Ogburn. Social Change. (Viking Press. 1927.)

[26] D. Lerner. The Passing of Traditional Society, 第二章。

[27] Lucian W. Pye, Politics, Personality, and Nation Building. (Yale Paperback. 1968.) 见 Preface.

[28] E. E. Hagen. On the Theory of Social Change. (The Dorsy Press 1962.)

[29] 同上书，第 8、18 页。

[30] A. L. Krober and C. Kluckhohn, Culture: A Critical Review of Concepts & Definitions. 1952.p.157.

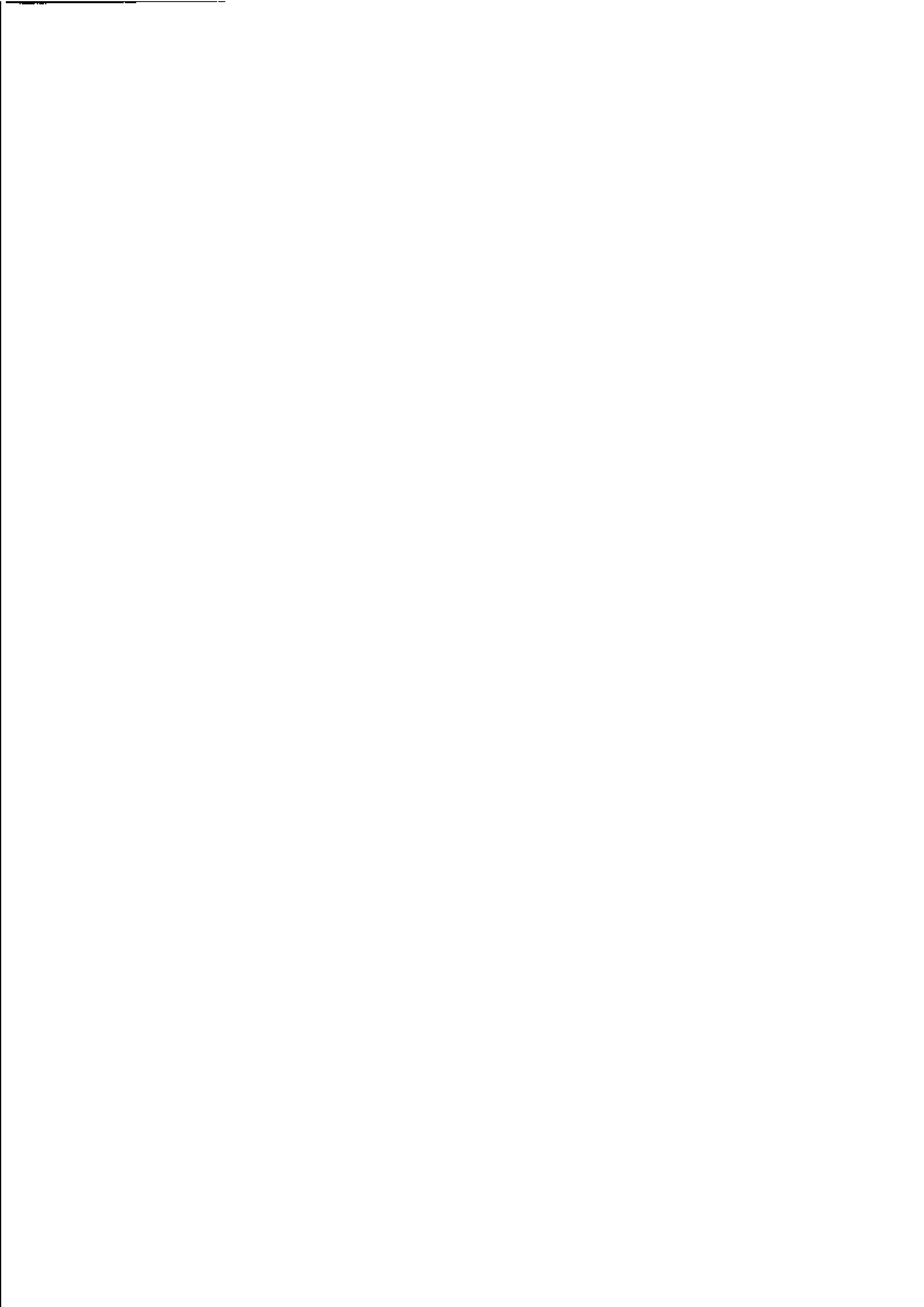
[31] D. Lerner. The Passing of Traditional Society, p.47.

[32] 同上书，参见普及本前言。

[33] 同上。

[34] M. Mead, New Lives for Old, (Morrow Co. 1956.)

[35] Freedman & Others, Principles of Sociology. (N. Y: Holt, Rinehart & Winston. 1956.) p.114.



第四篇

中国的现代化

一、中国现代化的历史背景

中国现代化的历史背景必须追溯到百年前的鸦片战争。因为中国的现代化不是起因于“内发的力量”，而是源于“外发的压力”，我们用白兰克(C.E.Black)的术语来说，中国的现代化是一种“防卫的现代化”[1]。前面说过，中国在过去两千年中从没有发生过“全部的”、“永久性”的变迁，而只有“适应性的”、“循环的”变迁，这是因为中国的文化在一个静态性的农业社会中，富有一种“自足的系统”，而在世界秩序中，享有一种自觉与不自觉的“光荣的孤立”。汤因比称中国为隐士王国[2]。但此一“自足的系统”与“隐士王国”在西方文化的挑战下，却被一层层地打破了。中国这次所遭遇到的对手是“前史所未载，亘古所未通”的西方国家，是中国文化向所未有的劲敌，与从前所遇到的“蛮夷”在文化的“力量”上不止有“程度”之别，亦且有“性质”之异。所以同光年间洞识世务、目光犀利的郭嵩焘指出，西洋人之入中国是天地的一大变。李鸿章、严复也说这是三千年来中国的大变局，是秦以来所未有过的世变。

西方对中国的挑战，在形式上是军事的、经济的、政治的侵略。实则上，则是西方价值对中国价值的挑战，西方文化对中国文化的挑战。的确，这不止是一民族兴亡的问题，也是一文化绝续的问题。所以，面对着这种巨变与“挑战”，当时掌有民族命脉与文化机运的知识分子(以官僚集团与

士人集团为主)乃不能不有所“回应”,他们的回应的“幅度”与“深度”是颇不一致的。但在基本上则已自愿或不自愿地承认中国文化之“不足”,以及西方文化之有“胜于”中国者,基于这一种心态的转变,“现代化”的工作就不知不觉地开始了。我们曾经说过,现代化是指一种“形变之链的过程”,而此形变乃在减少两个文化之间的文化的、宗教的、军事的或技术的差距[3]。中国知识分子的心态向来是具有“华夏第一”的“种族中心主义”色彩的(根据创此观念的苏穆纳的看法,任何民族都难免于此,参见前);也即一切是“中国中心”的,凡是“中国”的都必然胜于“非中国”的,所以,中国是天地之“中”,而环绕于“中”上的皆蛮夷戎狄。中国这种“中”(以中国为中)的观念之形成,主要是由于中国在地理上处于与世界高级文化不相往来的“孤立”状态,而在历史上中国又恰巧为低度的文化所包围。在两千年中,中国始终是“文化的输出”者,或“文化的出超”者(历史上只有一度发生印度佛教大规模的输入);那时,中国的确是有理由惟我独尊的,也确拥有“万国衣冠拜冕旒”的“天朝的荣光”。于是而形成一种华夏至上、中国中心的文化主义[4]。但是,在西方文化的冲击下,中国的“中”的世界观遭到了挑战。从前促使中国享有“光荣孤立”的地理的条件已因科学技术的发展而消失;从前所环绕于中国的“低度的文化”所形成的“中国中心的文化主义”的历史的条件也已不复存在。所以,中国的“变”是迟早的事,是无可避免的事。最基本的是,西方的科学技术已使整个世界的物理结构产生了根本

的变化。中国数千年来所有的"天下"观念已成为一幻构。

但，不幸的是，中国的变是在西方的炮舰的威胁与轰击下被逼出来的。曾、左、李、胡的洋务运动，康、梁的维新运动就是完全在口服心不服的精神状态下发动与进行的。而自强运动、维新运动一连串的反应虽然代表了中国知识分子的觉醒，但也暴露了中国知识分子的无识与短视，当然，一个传统文化所孕育出来的中国知识分子是不容易了解西方文化的。中、西这两个文化的"取向"是如此的不同，二者见面之不易"以心会心"实毋宁是必然之事，更何况中国第一次大规模所遭遇到的是西方文化中的一个变态或病态的面向（西方的帝国主义与殖民主义非西方文化的常态或全面，参见前），所以中国知识分子始终无法从正面去了解或欣赏西方文化。但是，鸦片战争后一连串军事、政治、经济上的失败，逼得中国非继续地"变"不可，特别是中日甲午一战后，有眼光与卓见的知识分子更惊觉到中国文化本身的大缺陷，更深一层地知道非以西方致强之道以拯救、改造中国不可，于是，在政治上、军事上乃有孙中山先生的共和革命，而在文化思想上乃有胡适之等诸先生所领导的五四新文化运动。这是中国现代化的历史背景，但是，中国近百年的文化动理现象，却是异常复杂的，这需要从文化人类学上的本土运动的观念加以说明。

二、中国现代化与本土运动

百年来，中国的变是多方面的，多面目的，是步调不一

致的，思想不协调的。

要了解中国这个世纪以来的文化动理现象最好从人类学者所提出的本土运动的观念加以说明。所谓本土运动，依创造这个观念的人类学者林顿(R.Linton)所下的定义，是指两个文化接触之时，某一文化的部分成员(因感于外来文化的压力)企图保存或恢复其传统文化的若干形象之有意的及有组织的行动，总言之，本土运动即是一个主位文化因客位文化的冲击下而引起之重整反应。重整反应的本土运动，依其性质可分为两种，一种是巫术性的，一种是理性的。所谓巫术性的本土运动，是受到客位文化压力的主位文化企图利用巫术或其他超自然的手段以重整其传统文化。所谓理性的本土运动，则是主位文化以理性的观点吸收客位文化的因素以重整传统文化。而这两种本土运动，由于皆有两种不同的取向：即有的只是企图保存现有的传统文化，也就是存续的；有的则是尽力想恢复过去的，也就是复古的。准此，林顿又把本土运动分为下述四种：(1)巫术性的复古(revivalistic - magical)；(2)理性的复古(revivalistic - rational)；(3)巫术性的存续(perpetuative - magical)；(4)理性的存续(perpetuative - rational)。林顿的本土运动的观念与分类，无疑给予我们研究文化动理现象一个极好的分析架构；不过，林顿的分类后来又经宾州大学的华莱士(A.Wallace)的扩大与补足，他以本土运动中不同的认同对象，而使本土运动这一概念可以包括更多的相关现象。他认为本土运动认同对象的种类可分为三种，即传统文化、外

来文化以及“乌托邦”式的理想文化。这就是说在本土运动中，有的社会重整反应的目标是过去的传统文化，这一种可包括林顿所说的存续和复古两项；有的则取某一外来文化为重整的方向；有的既不以传统文化为目标也不取某一外来文化，而是以一种理想的“乌托邦”文化为重整目标。李亦园以为将华莱士的三种认同类别，配上前述林顿巫术的与理性的二标准，则又可建立另一本土运动的类型如下：

1. 以传统文化为重整目标

(1)巫术的：鬼舞(Ghost dance)，如义和团运动属之。

(2)理性的：康有为的保皇运动属之。

2. 以外来文化为重整方向

(1)巫术的：新几内亚的“船货运动”(Cargo Cult)属之。因所谓 Cargo 是白人的船货；新几内亚土人企图以巫术的方式获得白人的 Cargo。

(2) 理性的：日本的明治维新，中国的五四运动均属此类。

3. 乌托邦目标

(1) 巫术的：如古埃及及恩克纳顿一神教（Ikhnaton Monotheisstic Cult）运动属之。

(2) 理性的：暂难举出适当例子。[5]

我以为，这六个类型很能帮助我们了解这一百年来中国文化在西方文化冲击下所作的重整反应的现象。它使我们了解义和团运动、康有为的保皇运动以及五四运动的性质与况位。同时，也多多少少可以让我们明白中国在现代化道路上的动力和阻力。不过，在实际上，李亦园的分析（或者说林顿与华莱士的分析）似乎还不够周延，它还不能充分说明中国百年来的文化动理现象，现在我愿意再进一步加以说明。

首先，我认为林顿把重整反应的本土运动只分为巫术的与理性的两种是不够的，因为在巫术的与理性的之间，至少还可以有一种既非巫术的亦非理性的；无以名之，或可称之为情绪的（emotional）。我所谓巫术的是指藉超自然力为基础的，既不讲“应不应”，也不问“能不能”。而所谓“情绪”的，是指形上的，意愿的，只讲“应不应”，而不问“能不能”。至于所谓“理性的”，是指科学的，经验的，不只讲“应不应”，也问“能不能”。

其次，我觉得华莱士以本土运动中不同的“认同对象”分析，而将本土运动分为：1. 以传统文化为重整目标；2. 以外来文化为重整方向；3. 以乌托邦为目标三种，亦嫌不足以解析过渡时期的中国的文化动理现象。据我个人的观察，以大量现象来看，中国现代文化分子的本土运动的重整目标除传统文化、外来文化、乌托邦之外，至少还应增加“世界文化”一种，因为，现在的确有一些人，他们在追求一种高于传统文化与外来文化的层次的综合。

此与乌托邦有基本的不同，这也是纯正的现代化运动的主题。准此，我们可建立起一个中国的本土运动的类型如下：

1. 以传统文化为重整目标

（1）巫术的：如义和团运动属之。

（2）情绪的：张之洞的“中体西用”及今日的国粹的保守运动等属之。

（3）理性的：没有太适当的例子。

2. 以外来文化为重整目标

（1）巫术的：没有太适当的例子。

（2）情绪的：全盘西化论属之[6]。

（3）理性的：五四运动的主流属之。

3. 以乌托邦为重整目标

（1）巫术的：民间的轩辕教运动属之。

（2）情绪的：一切企图综合中外文化所有之“精华”者属之（此为经验之不可能）。

（3）理性的：没有太适当的例子。

4. 以世界文化为重整目标

（1）巫术的：没有太适当的例子。

（2）情绪的：没有太适当的例子。

(3) 理性的：一切企图将中外文化整摄为“一种运作的、功能的综合”者属之（以经验的可能性为基础）。孙中山先生、胡适先生等的努力皆属此范畴。

如果我们前面的分类不算大错，则我们再进一步可从中国现代化的动力与阻力的角度加以分析，以将它们分别纳入现代化、非现代化与反现代化三个范畴中去。

第一，反现代化的：以性质言，凡是巫术的均属之，以认同之对象言，凡是以传统文化（此指毫无选择地、一塌括之地迷古）为重整目标者属之。

第二，非现代化的：以性质言，凡是情绪的均属之。以认同之对象言，凡是以乌托邦为重整目标者均属之。

第三，现代化的：以性质言，凡理性的均属之。以认同之对象言，凡是以世界文化或中西文化之综合为重整目标者属之。

从上面这三个范畴中，我们可以获得如下的结论，即百年来，反现代化运动的势力在中国本土运动中占有极大比重，而一些看来是为现代化努力的运动，实际上是“非现代化运动”，则与中国的现代化虽不见得有大害，但至少是不相干的。至于真正现代化的力量则是十分单薄的。由此，我们也不难了解何以中国的现代化嚷得这么响、这么久，但实际的成绩却是可怜得很。

三、中国现代化的三个层次

现在，我们开始分析中国百年来的现代化的实际上的动态。

中国现代化运动，本质上，是一文化的与社会的变迁，也可说是中国文化与西方文化“会面”后中国文化的一种“形变之链”的过程。

中国文化的“形变之链”的过程是契合于汤因比所创的“文化的反射律”的说法的[7]。我依其说法，加以推衍，中国的现代化大致说来是循着下面三个层次而变的[8]。

第一，器物技能层次（technical level）的现代化。

第二，制度层次（institutional level）的现代化。

第三，思想行为层次（behavioral level）的现代化。

兹就此三层次之变作一简单的分析。

（一）器物技能层次的现代化

中国文化与西方文化接触后，立刻就形成一全面的抗阻的阵线；而第一道被西方文化冲破的便是最外层的器物技术的一道防线。这即是张之洞所说的西学为“用”的“用”，其最明显的就是曾、左洋务运动提倡学习西方的“炮利船坚”；因为，这在当时文化意识上，中国知识分子认为西方文化之高于中国者在此而不在彼。在政治情势的

紧迫上，是中国政治人物认为惟一可免于亡国的道路（即魏默深所谓“师夷长技以制夷”）。汤因比在《远东与西方》一书观察中、日两国对西方的反应中说：

> 当19世纪之际，远东的政治家似认为采取显著优越的西方技术是一合理的冒险与迫切的需要。此足以表示，为何他们从西方选择一些他们并不感到有何兴趣的事物。因为，这比之被西方人征服及臣属，无论如何是一“较少的罪恶”。[9]

所以曾、左、李、胡的洋务运动，便以“开铁矿、制船炮”为第一要务。其实，这是任何“非西方”社会对西方挑战的第一层反应。我曾从人类学与社会学所提供的知识中指出，文化中物质因素之转变较非物质因素为快[10]，在这里也得到证明。至于汤因比的“文化的反射律”中所指出者于此尤可印证，因为器物技术是西方文化中的“文化光线”的一支。因为它并不侵害到中国人生活方式的内部价值，从而所受的阻力最小，所以它对中国文化社会的“穿透力”远较西方的宗教、民主等为大，是以，它是突破中国文化价值防线为西方文化开路的先锋。的确，在中西文化的接触过程中，器物技术的转变是最先的，这不只是洋枪取代了中国的大刀，洋船取代了中国的舢舨，在中国都市与乡村，我们更可发现电灯取代了油灯，汽车取代了人力车，机器取代了大水牛……在某个意义上，经济发

展代表的是器物技术的转变，所以经济的现代化总是比政治与思想的现代化为早而顺利的。

（二）制度层次的现代化

制度层次的现代化较之器物技能层次的现代化又深了一层，也难了一层。这道理是不难说明的。因为制度较之器物之影响人的内部价值者为大，故所遇的阻力也越大。因为，它已不是西学之“用”，而是西学之“体”。一旦西学之“体”与中学之“体”碰头时，麻烦就发生了，因为“用”只触及文化的表层，“体”却触及文化之内层。所以，在中国现代化的行程中，制度的现代化是较器物技能的现代化落后一步的。曾、左、李、胡这一辈知识分子，虽然是时代的先觉者，但他们的识见也只能限于器物技能的现代化上，蒋廷黻说：

> 他们对于西洋的机械是十分佩服的，十分努力要接受的，他们对于西洋的科学也相当尊重，并且知道科学是机械的基础。但是他们毫无科学机械的常识，此处更不必说了。他们觉得中国的政治制度及立国精神是至善至美，无须学西洋的。事实上他们的建设事业就遭了旧的制度和旧的精神的阻碍。[11]

中国制度上的现代化到了康、梁的维新运动才算开始，而真正大规模的改革则等到孙中山先生领导的国民革

命才得展开。维新运动“变法”的努力在于英国式的君主立宪制度的建立及政府组织制度的革新。光绪皇帝、康梁师生为中心的维新集团所推动的事务虽是中国现代化的一个有希望的知识分子运动，他们所主张的废八股、设学校、开办银行、鼓励创办报纸等，确比曾、左、李、胡所做的更“切中要害”，更能推动中国的现代化。可是，这一层改革却触及了中国传统生活的里层，所以自然地遭遇到了文化上的抵抗，而这种“文化上”的抵抗，更密切地与以慈禧太后为中心的旧派势力的“利害上”的抵抗相结合，因为这一改革必将使旧派人物丢饭碗、掉官帽，从而，新旧的对抗形成了荣辱生死之争，结果，六君子遇难了，光绪被囚禁了，康、梁也飘然远走，这一幕维新运动终以悲剧收场。但是康、梁的失败，却造成了一个有利于革命运动的历史条件。孙中山先生革命可以说是承继了康、梁的现代化精神而向前跨进了一步的。中华民国的成立，是中国亘古以来制度上最彻底的变革，这一制度把整个传统结构都颠倒过来了。中山先生说：四万万五千万的老百姓都是“皇帝”，而从前的皇帝、大官儿都成了“公仆”。

（三）思想行为层次的现代化

思想行为层次的现代化是最难的，因为它牵涉到一个文化的信仰系统、价值系统、社会习俗等最内层的质素，这是整个生活方式的基料，是拉士威尔所说的 Technique。

这一层的转变是最关于个人的，也是最深刻的，因此也是最不容易的，最缓慢的。在中西文化接触时，以汤因比的"文化的反射律"的术语来说，西方文化中这些"文化光线"遭到中国社会文化的抗拒最烈，因而其穿越的力量也最弱。以此，我们可以发现，西方的器物技术已经被中国普遍采用而相当现代化了，西方制度已经被中国陆续摹仿而部分现代化了，但是西方的思想行为却很少为中国接受，这就形成了中国文化的"脱序"（或失调）的现象。它一方面形成了器物技术与思想行为的"脱序"，坐最新式汽车的人，不肯遵守交通规则，穿最时髦西服的人，满脑子是三家村思想。另一方面，形成了制度与思想行为的脱序，宪法政府成立了，但"作之君，作之师"的观念还根深蒂固，最新的学术制度设立了，但讲的还是金、木、水、火、土，内圣外王那一套。整个社会所显现的特征是"形式主义"、"异质性"及"重叠性"[12]。

我们都知道，中国的思想行为的现代化是由胡适之等先生所领导的五四运动所全面推动的，但是，半个世纪过去了，中国人的思想行为始终是一只脚向前，一只脚向后，科学、民主的口号是人人都会叫了，但科学、民主的精神终始是模糊的。五四运动在"破"的方面确实是相当深入的，但在"立"的方面显然贡献无多；中国传统的价值系统已经被推倒，但西方新的思想却没有能有系统地在中国生根，中国市场所充斥的只是浮光掠影的标语、口号与未能建构化的观念。而最令人遗憾的是五四所引起的波

澜，不是导引中国文化的更新，而是激起中国思想界的"内战"，有的依恋于古代之荣光，不自觉地退回到中国传统的孤立中去；有的爱慕于西方之富强，高唱"全盘西化"之论，他们的主观的情绪多于客观的理性，个人的利害胜过公是公非。整个思想行为层次的现代化工作一直交困于"新"、"旧"、"中"、"西"之间，摇摆不停。直到最近一个年代以来，中国知识分子提出了"现代化"这个口号，才开始逐渐从情绪的漩涡中抽拔出来，不过在"现代化"的旗帜下的人，有的只是骛新好奇，为了满足种族的自尊，他们以为提倡"现代化"就是反对"西化"，而于现代化之意义并无认识。有的则开始怀抱一"世界文化"的意念，而主张从中西文化价值的整合中使中国的文化得以进新，并为世界文化贡献其一部分的成素。

我们所应理解的是，上面所述中国现代化进程的三个层次，它们是中国对西方冲击的实际反应程序，也是一般文化变迁的共有现象，但是，这三个层次在事实上是不能清楚地划开来的。器物技能、制度与思想行为常是不能分的，也是彼此影响的。思想行为层次是一个文化的基本价值之所在，因此它的现代化最难，也最必需，惟有这一层次的现代化才能促进中国全面的现代化，但是，这并不意味着说，前面两个层次的现代化是不重要的。不然，绝对不然，制度的现代化也可以促逼思想行为的现代化，譬如立法机关制定了一夫一妻制的法律，这虽然不能立刻使所有的"姨太太"消失，但它却使大多数的人接受此一事

实。而器物技术的现代化虽然是属于第一层次的，但它的影响力却是巨大深刻的，譬如器物技术的现代化，可以促进某种程度的工业化，而此则逐渐可以影响到传统的社会结构，经济制度的基本的转变。严格地说，中国之由传统社会转变到今日的“转型社会”，在基本上，是由于工业化、大众传播等静静的不流血的器物技术的巨大革命而来的，也基于这个认识，我个人认为中国的现代化是有希望的。

四、中国现代化的障碍

中国的“现代化”已经经过了一个世纪之久，可是，中国的现代化成绩还是很难令人满意的。至少比起日本来中国的脚步是太迟缓了。问题是，为何中国的现代化成绩是这样的不理想？当然，我们可以从战争、政治、贫穷等原因加以说明，但是，这些原因还不是根本的，真正的原因还是文化问题。更具体地说，是为我们前面所指出的，乃由于中国的本土运动中具有反现代化与非现代化的两股势力。这两股势力削弱、抵消了现代化的力量。现在，我们应该深一层检讨的是中国的本土运动何以会产生反现代化与非现代化的两股势力。据我的观察，这最主要的，是由于下面四个原因：一是民族的崇古心理；二是知识分子不健全的心态；三是普遍认知的不足；四是旧势力的反抗。这四个因素，有时是独立的，但大多的时候是相结互

倚的。为了清晰起见，我们有加以分述的必要。

（一）民族的崇古心理

任何一个在农业性文化中成长的民族，都是比较保守，比较安于现状，比较崇古的。而中国民族的保守性与崇古心理尤浓。远自孔子标举上古的理想文化之后，尧舜之世即成为中国的“黄金时期”，尧舜之治即成为中国的“理想的型模”，在儒家、道家的思想模态下，传统不只被怀慕，并且被圣化了，影响所及，一般人的心目中，上古是完美无缺的，他们所应努力的不在创新，而在遵循传统、维护传统与回复传统。中国人的心态，借用雷斯曼（D. Riseman）的术语，是“传统导向”的[13]。中国人始终没有发展出一套“变的理念”或“历史的进化观”。王安石之失败在于他的“祖宗不足法”的反抗传统的措施。大儒顾亭林读到黄梨洲的《明夷待访录》，大为叹服，但他最大的恭维话是“百王之敝，可以复起，而三代之盛，可以徐还也”。可见“三代的古典型模”已成为文人士子梦寐以求的境界，狄百瑞（de Bary）举出新儒家的三大特征：基本主义（fundamentalism）、复古主义（restorationism）与历史心态（historical－mind ness）实是中国民族共有之特征[14]。尼维逊（D. S. Nivision）就指出中国的儒者，无不把眼睛往古看，企图在上古的道德遗训中获得规范现代行为制度的准绳，并且回归到经典所陈述的上古的世界去[15]。中国人，不折不扣地是一个尊古、尚古

的民族。用培根的话说，中国人是完完全全受 Knowledge of antiquity and the antiquity of knowledge（古知识及知识之古者）所支配的。他们对一切新的事物都缺少尝试的心意，至于对一切违反传统的事物更是抱持怀疑与拒斥的冲动。罗素指出，西方人的思变之切与中国人的耽于现状是中国与英语世界间最强烈的对照[16]，实是极深刻的观察。关于这一点，严复是看的最透彻的。他在《原强》中说：

> 尝谓中西事理其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今。西之人力今以胜古，中之人以一治一乱，一盛一衰为天行人事之自然；西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱为学术政治之极则。

从上面这些叙述中，我们不难了解中国现代化的工作是必然会遭到阻力的，因为现代化工作在基本上需要一种创新改革、“未来时间取向”的心态与行为，而这些正是中国民族崇古心理之反面。著名的心理学者麦克兰德（D. C. Mc Clelland）曾说现代化意含一种变迁，亦即与传统的宗教、社会习俗、政治制度的分道扬镳。他在对土耳其与伊朗两国现代化的研究中指出，要快速的经济发展与现代化，必须有一种“他人导向”的心态，此则适为“传统导向”的心态之对[17]。中国人难于走出传统，那么，中国的现代化是不能计日程功的。

（二）知识分子不健全的心态

中国的现代化害于两种心理。一种是民族的"优越意结"与"中国中心的困局"所造成的自卫反抗。另一种是"自卑意结"与"盲目的崇新主义"所造成的虚无感。前者表现出来的是对西方文化有意识与潜意识的抗斥；后者表现出来的是对中国文化有意识与潜意识的排拒。兹事体大，特为申述。

1. 中国知识分子的优越意结

中国之现代化，如前面所说，是被迫出来的，因此，一开始，中国知识分子心理上就不很正常，中国之现代化完全是为了避免亡国灭种之祸，而欲"师夷长技以制夷"的，"师夷长技"是中国现代化的手段，"以制夷"才是中国现代化的目的。

中国知识分子在内心的深处有一种"不得不"的痛苦，他们最初接触的西方文化只是洋枪与船舰，从而，他们很自然地把"洋枪与船舰"看做了西方文化。所以，对西方文化（指洋枪与船舰）始终是认为"必须学"但"不值得学"的。"必须学"是为了保种全族，"不值得学"是因为它的价值是低于中国文化的。中国人一直没有认清楚，中国之"中"的世界观以及"天朝"的文化观完全是由于特殊的地理条件与历史条件所形成的。前面我已指出，两千多年来，中国有"万国衣冠拜冕琉"的盛况，享受了"天朝的荣光"，由于环绕于"天朝"的都是蛮、夷、戎、狄，他们都仰赖于中国文化的滋润，从而，很自然地

也极有理由地，中国知识分子产生了一种“优越意结”及中国中心的文化主义[18]。并且不知不觉地凝结了一种如赖伐生（J. R. Levenson）所指出的：“我的，所以必是真的”（mine and true）的思想模态[19]。但是，这种思想模态在中国现代化的过程中就变成了障碍，因为，有了这种心理与观念就不能正面地去理解西方文化，也就因此而不能吸收西方的文化。我们都知道怀抱“白种人的责任”的思想是阻止西方了解东方的绊脚石。而这就是一种白种人的“优越意结”与“西方中心的文化主义”的表现。可是，我们却很少了解中国人的“优越意结”与“中国中心的文化主义”也同样地会造成对中国现代化的障碍。

这种“优越意结”与“中国中心的文化主义”，当中国文化与西方文化接触后，就变成了一种“中国中心的困局”，面对着汹涌而入的西方文化，总带着半分轻蔑与半分钦佩，任何西方的新思想、新学说都不免遭到“欲迎还拒”的待遇。这是中国知识分子自觉与不自觉的一种“自卫机构”的反抗，明明是无价值的东西，虽然心里不一定喜欢，但因为它是中国的，总要找出可能的理由加以拥抱。明明是有价值的东西，虽然心里很喜欢，但因为它是外国的，总要找出可能的理由加以拒斥。我们特别应指出的是，不管是前者的拥抱与后者的拒斥，都不必是有意识的行为，也不必是绝对性的行为，同时更不必是任何个人的偏失，而是中国文化特殊条件下所塑造的心态。

我们今天常抨击张之洞的“中学为体，西学为用”的

观念，但是，我们必须了解，张之洞当时能公开承认西学在“用”方面有其价值，实在是很了不得的了，至少他已经相当程度地摆脱了“中国中心的困局”，要知道当时的大臣陋儒还有“一闻修造铁路电报，痛心疾首，群起阻难，至有以见洋机器为公愤者”（郭嵩焘语）。张之洞之可憾在于认知之不足，在于对“文化”之不得真解，但这在当时实是无可奈何之事。可是，自张之洞以后，一百年来，中国许多知识分子，非但在“认知”方面没有突破张之洞的“中体西用”观，而且在心态方面越发走上偏狭之路。也即是“中国中心的困局”越来越浓，其中有一些人看到或风闻西方文化本身暴露了弱点，即欣喜于色，以为这便是中国文化的希望，这种心理实是鸦片战争以还对西方“欲迎还拒”心理的反射，完全是一种情绪反应，而非理性的思考。还有一种人，至今仍是不知今世为何世，今日为何日，他们看问题不从世界结构来观察中国，而从中国结构来观察世界，因此，他们只在一“自设”的天地里过活，而不知不觉地回到“传统的孤立”中去，形成了中国反现代化运动的主流。

2. 中国知识分子的自卑意结

由于中国对外的节节失败，步步沦陷，几乎使中国的政治思想、经济组织、社会结构无一不发生彻底的形变。在中国文化全面的失落的形势之下，孔庙已尽失昔日的光辉，中国人一面倒地匍匐在“西方之神”的脚下。从而，民族的“思想模态”如赖伐生所说，由“我的，所以必是

真的"，变成了"西方的，所以必是真的"（west and true）[20]。这是一个一百八十度的转变，这是整个"价值取向"的彻底改变，所谓"外国月亮比中国圆"的观念就是在这种价值取向转变下产生的。社会学者薛尔斯（E. Shils）在研究一般"非西方"国家的知识分子时指出，那些知识分子都希望摹仿西方的型模，对自己的文化都感到无趣，从而一般地都缺少"心智上的自信"和"心智上的自尊"[21]，这一现象在中国尤其明显。半个多世纪以来，一些知识分子在西方的船炮的威胁下失魂落魄，遂产生一种偏激与情绪的反应，以为中国的文化一无价值。这一心态最后终于演变而走向"反圣像主义"、反传统主义、反民族化的道路，亦即开始对中国的历史全盘的否认。只要是旧的，中国的，则不问是合理的，或不合理的，一概加以"反对"，一概加以"打倒"。反之，对西方文化则想全盘地加以拥抱，亦即只要是西方的，则不问是合理的或不合理的，一概加以接受，一概加以歌颂。1921年英国的大哲学家罗素到中国北京讲学，他在中国待了一年的光景，1922年写了一本《中国之问题》（The Problem of China）的书。在书中他曾批评中国文化的一些坏传统（如孝的观念的过分强调，缺少公众精神等），但他也毫不保留地赞扬中国文化（如中国的和平性格等），他甚至说，倘若有人说中国没有文化，那么足以暴露他对文化为何物之无识，而他对于中国一些知识分子之不加选择地反对传统颇不以为然。至于中国知识分子对西方所持的奴态，他

尤表遗憾[22]。的确，这一百年来，有一部分的中国知识分子的心态，已由传统的“优越意结”转变为“自卑意结”。在一种“自卑意结”的心态下所构成的全面反逆传统的行为虽不必一定是反中国现代化工作的，但至少是无助于中国的现代化的。中国的现代化，基本上是中国传统的新陈代谢，是中国传统在合理的保守下的更新。中国的现代化工作决不能建立在虚无上，而必须建立在一个被批判过的传统上，现代与传统之间根本无一楚河汉界，传统与现代实是一“连续体”，是不应、也不能完全铲除传统的。德贝吾（J. G. DeBeus）说：“自然，反逆传统并非全是坏事。有时，反逆旧日的事物，往往是生命健康的记号，而且，要产生艺术上新的派别或形式，反逆传统是不能避免的事。可是，我们不能因此说，反逆传统即是真理。现代有许多人以为，否认一切传统，不承认任何事物，即等于创造新事物。这类想法是错误的，大家这样想，就会走上虚无主义之路”[23]。一向对传统抱持批判态度的殷海光先生对这个问题也有极深刻的见解，他说：“近半个世纪以来，中国有许多‘新青年’厌恶旧的。有条件的厌旧是可以的，无条件的厌旧则不可，对于旧的事物保持一个合理的保守的态度，可以构成进步求新的动力”，“批评旧的价值和道德伦范是可以的，但是，批评这些东西，并不必等于一概不要，一概不要则归于无何有，完全无何有则生命飘荡，而启导性的批评可能导致价值世界的进新。”[24]中国的现代化之所以没有理想的成绩，与

中国知识分子基于“优越意结”的拥抱传统及基于“自卑意结的”反逆传统的不健全的心态是有重要关系的。

（三）普遍认知的不足

中国现代化工作之所以遭到曲折挫伤，与中国领导阶级，特别是知识分子的“认知的不足”是有根本的关系的，关于这一层，主要的可分为三点说明。

1．中西文化本质的认知之不足

鸦片战争以还，中国在西方文化的挑战之下，中国社会不知不觉间发生了“解组”的趋势，中国文化不知不觉间发生了“失落”的现象，于是乎自然而然地引起了本土文化的自我检讨，以及本土文化与外来文化之争的活动。这乃是社会文化中一很自然的现象，这一情形在汉代佛学输入中国时也曾发生过。只是，当时佛学对儒学的冲击的深度较浅，幅度较狭，而基本上则由于佛学与儒学的“文化取向”在差异性上较之西方文化与中国文化的差异为小，所以，当时知识界的辩论并不曾产生太大的波澜。可是，这一次西方文化对中国文化的冲击，由于“文化取向”基本上的差别，而在深度与幅度上都是惊天动地的，几乎无人可以自外于这一运动所激起的波澜。因此，中国的知识分子都自觉或不自觉地跳进了中西文化大辩论的漩涡中。不论是基于一种保种或卫护本土文化的心意，还是基于一种探索中西文化本质的心智要求，纷纷提出个人的见解，而主要的则环绕在中西文化的特质之差异、中西文

化的优劣，以及中国文化发展的方向等题目上做文章。在这里，中国的知识分子充分地发挥了做“文章”的长才，可是，在学术的认知方面却显得十分贫瘠。中国的知识分子最普遍而有影响力的看法是，中国文化的特质是精神的，西方文化的特质是物质的，这一种看法是“中学为体，西学为用”的衍绪，而二者又最易拍合，相互为用。一百年来，这种“体、用”、“精神、物质”的二分法的思想模态无形中支配了绝大多数中国的知识分子。而在这一二分法的思想模态的基础上，又很自然地发展出种种廉价的折衷主义，一厢情愿的调和主义与无所不可的和事佬主义。我们须知，把中西文化看做是“体、用”、“精神、物质”的对立固然是对文化特质的无识，而随心所欲地把中西文化的优点揉捏为一“理想的文化”则更是文字的游戏与观念的魔术，这一派思想中，有的只是“做文章”，可以不论，但有的却是有心智之真诚的，他们真正希望并且认为下面的算学公式是真的。

中国文化之长处＋西方文化之优点＝理想的文化

这一种想法是可欲的，但却是不合经验的，在根本上，抱持这一观点的人，在性质上是情绪的，因此所发的言论常真诚感人；在认同的对象上，可能自觉地是理想文化或世界文化，但不自觉地却是“乌托邦文化”。他们的最大错误在于把文化的繁复性与有机性否定了，通过个人

的形上的思考，不自觉地将一切理想的文化质素都纳入到一个自设的“公式”中去。他们从不去思考，他们的“公式”是不是可以运作的，或是不是可以产生功能的。他们的努力，虽不必是反现代化的，但至少是非现代化的。

2. 社会发展的阶段的认知之不足

中国知识分子这几十年来对于中西文化的论辩，十之八九是离谱的，其基本的原因之一是，没有认识中国百年来的社会的变迁的本质。中国这一百年来社会之形变，在基调上是从农业社会转向工业社会。两千年来，中国的传统社会是建立在农业上的，中国的经济在根本上是一“自足的系统”，而相缘于此一“自足系统”的则是一非经济性的文化，不论儒、道、释的哲理以及依之型构的社会（家庭）制度伦理道德与风俗习惯，都是与农业性不能分开的。不能否认：中国传统文化的价值系统在一个农业性的社会结构里是够繁富，够具广含性，并且确是相当优越的，它不只可以成功地适应于中国的社会里，还可以同样成功地适应于中国当时的“天下”结构里，因为当时的中国的“天下”结构也是以农业为基调的。从这里，我们就不会惊讶何以许多传统的中国的价值，能为中国的“藩邦”所心悦诚服地接受，而显出了它“放之四海而皆准”的优越性。这一套价值包括了对自然的美艺的欣赏，对神祇的祈福，对贫穷的安足，多子多孙、大家庭、敬老孝亲、崇古、保守……从一个农业社会的观点来看，我们实在看不出它有什么不好的，至少是没有什么大弊病的，而

根本上，这一套价值系统在传统的农业社会里是可以运作的，可以产生预定的功能的。可是，自从西方文化进入中国社会以后，整个的情势发生变化了。在这里，我必须再强调，改变中国社会的基本力量并不是西方的枪炮兵船，而是西方的工业技能。侵入中国的西方文化（近代的与现代的）在基调上是工业的。这个工业性的西方文化逼使中国的社会结构、文化价值解组与崩溃。

中国社会自从清朝末年即开始进入一社会形变的过程中，亦即中国已一步步地从传统社会走出，而趋向于一个以工业为基底的现代社会。这种变迁的动机与原因，有经济性的，也有非经济性的，可能是为了救亡图存，雪耻图强；也可能是为了增加人类生活的价值与国家的尊严。不管如何，中国现在的经济结构已经不再全是一"自足的系统"了，都市化开始了，市场化形成了，农村经济逐渐崩解了，借用罗斯托（W. W. Rostow）的术语，中国（台湾地区）已由一"传统社会"，通过经济"起飞的前期"而进入"起飞"阶段，并向"推向成熟"时期前进[25]。中国目前虽不能算是一工业化社会，但中国（台湾地区）绝不再是农业社会了，并且永远也不可能再回到农业社会中去了。这是一个大关键，中西文化的一切论辩必须把握住这一关键，否则都将不免于隔靴抓痒之讥。

我们知道，西方文化的价值系统（本文中所指的是指工业革命以后的西方文化）原是契合于工业社会的性格的，那是一套相关的意识、态度、行为系统、伦理道德、

风俗习惯，如对自然的征服、对贫穷的反抗、竞争、崇新、世俗化、核子家庭……我们没有充足的理由可以说这一套价值系统一定较之中国传统的价值系统为优为高（反之亦然），但是，有一点却是可以确定的，在任何一个工业性的社会结构里，所需要的，所能运作的或产生功能的则必不是传统社会那一套价值系统。因此，今天我们如再斷斷于争论中西文化的优劣高下，实在是不相干的，遗憾的是，许多人到今天还在为中西社会价值之孰高孰低而辩论，他们忘了这不是“好不好”的问题，而是“能不能”的问题。中国的现代化工作，必须从认知中国社会变迁的阶段开始。

3．“现代”与“现代化”的认知之不足

中国的现代化运动，在本质上是一理性运动，而理性的第一步即是对“现代”与“现代化”之理解。不幸的是，一直到今天为止，绝大多数的人（包括讨论中国现代化问题者）还不知“现代”与“现代化”为何物？因此，这一理性运动在起步上就有了困难，我们实在很难想象一条远航的船，如果目标朦胧，目的地没有弄清，而能够完成任务的。

“现代”与“现代化”有其特殊的意义与内涵[26]。中国人人有意识地用“现代化”一词是不太久前的事。五四新文化运动的时候，知识分子所用的是“西化”而不是“现代化”。从“西化”一词之扬弃到“现代化”一词的采用，其间颇有深刻的文化意义。这主要可以用两点加以说

明。第一，由于“西化”一词本身含义之分歧与所指之不足，乃不得不加以扬弃，何以说呢？因为“西化”也者意指同化于西方文化之谓，可是，西方文化是一泛称，到底是指所有的西方文化抑是哪一枝特殊的西方文化？同时，从时间的观点看，也颇滋歧义，西方文化指古典的、中古的抑近代以后的西方文化？再者，到底哪一些要素才算是西方文化的内涵？这些都是可以产生重大的争论的，而另一更基本的问题是，西方文化本身仍在创新变易的过程中，也即在“现代化”的过程中；那么，纵使“西化”这一词不是没有意义的，至少也是不足的。中国文化的未来决不是，也不应定于西方文化的某一形态，而应该、也必是一个以世界文化为鹄的的无穷无息的创新。因此，我们所追求的是中国的现代化，而不是中国的西化。这一种自“西化”转为“现代化”的运动决不是字面的玩弄，而是具有严肃的实质意义的。现在少数清明的中国知识分子已有这样的认识与努力，他们构成了中国现代化运动的主流。第二，还有一部分的知识分子，他们之扬弃“西化”而采用“现代化”，则并不像前一种人那样的基于理性与认知的要求，而是基于一种情绪的心理反应。他们之反对“西化”，主要的有两种原因，一种是历史性的，一种是种族性的。就历史性的原因说，中国这一百年来，可以说一直吃尽西方人的大亏，中国的“光荣的孤立”是被西方人用枪炮击碎的，中国的“天朝的意象”是被西方人的兵舰打破的，中国这一个世纪诚如罗斯托所说是一“屈辱的世

纪"[27]。基于这一深久的历史的背景，中国人从心底厌恨西方，而反对“西化”毋宁是一极自然的事。再就种族性的原因说，人类学者告诉我们，任何一个民族，都多多少少具有“种族中心主义”的色彩，这种色彩像日耳曼民族、大和民族、盎格鲁萨克逊民族都非常浓厚，而中国民族也一样不能全免，严格说来，“中国种族中心主义”的色彩还不及“中国文化中心主义”的色彩浓。许多新兴的国家，近一二十年以来，基于种族中心主义所产生的“自卫机构”的反射，已开始公开反对、扬弃“西化”，而改采“现代化”，而中国近年来透过中国种族中心与文化中心主义所产生的自卫机构，下意识与潜意识地更是不能容忍“西化”，而如获得救似地抓起了“现代化”这个招牌。当他们坐汽车、住洋楼的时候，再不为被讥为“西化”而不安，而可以理直气壮地为“现代化”而自豪。我们似乎可以说，中国人基于历史性的与种族性的原因而反对“西化”，赞成“现代化”，虽然是情绪的反应，但却不是可诅咒的。其实这种情绪又岂是你我所能全免呢？问题是，这一类型的思想，却自觉与不自觉地阻却了中国现代化的前进，何以说呢？因为“现代化”是以工业化、都市化、世俗化、普遍参与等为内涵的，而这些却又恰恰是现代的西方文化的特质，“现代型模”固不等于“西方型模”，但二者是非常接近，而几乎重合的。因此，反对“西化”，其实质意义，“几乎”是反对“现代化”。我们一方面要想向“现代化”进军，一方面又反对“西化”，这就不啻要你所

不要的，赞成你所反对的，其情形之尴尬是不难想象的，这就无怪乎中国像许多新兴的国家一样，因拥抱“现代化”所产生的“满怀希望的革命”，而变为因反对“西化”所产生的“满怀挫伤的革命”。这种因中国知识分子对“现代”与“现代化”认知之不足，所引起的反中国现代化的逆流，实在不是可恨，而是十分可悲的。

（四）旧势力的反抗

中国现代化运动，在基本上，是一批判传统、改革现状、创造新文化的运动。这样的一种运动，几乎注定就是要遭到旧势力的反抗的。何以说呢？因为这样的运动，撇开除了上述的民族崇古心理、知识分子不健全心态以及普遍认知之不足等原因不谈外，它必然地会对旧的势力构成一挑战，更具体地说，它必然地会使某些权力、财富、声威等阶级价值的现有既得者遭到被否定、冷落、剥夺的命运。因此，他们基于本身利害的关系，一定会结合在某种虚伪的口号或权力人物之下，构成一或明或暗的反现代化的力量。清朝末年，康、梁维新运动之所以流产，主要的便是由于旧党的反扑。因为康、梁的改革运动，如废除八股，即会使成千成万的儒生根本地遭到打击，他们的“十年寒窗苦”将要白受，他们存在的价值将要大大打折扣，以此，他们乃自然地投奔到慈禧的脚下，而慈禧也必加以障护，因为慈禧与他们的利害关系是一致的。当享有流行的阶级价值的满清知识分子，获得权力皇室的支援时，则

现代化运动的推动者，所面临的已不是一场思想的论战，而是十十足足的实力的角力。那么，失败的命运（至少暂时的），几乎是很难避免的。而最后终逼出国父孙中山先生的共和革命，得以扫荡旧势力，而使中国的现代化推进一大步。所以，中国现代化运动之所以未能顺利展开，推究起来，也着着实实是由于一批社会上政治的、经济的、文化的既得权益者的把持与反抗。他们惧怕改革，因为他们怕失去所有，他们反对创新，因为他们担心自己没有在新时代生活的资本。有人口口声声维护传统文化；实则不过是维护本身的权益。这种人你要他接受现代化的观念，并非绝不可能，但你要他放弃现有的权益，则万不可能。所以，有许多争论中西文化问题的人，表面上是争学术之是非，实际上是争身家之利害，这样的人物，他们自觉与不自觉地成为阻碍中国现代化脚步向前的绊脚石。这种人，说穿了是一种"匮乏心理"的作祟，在一个机会贫乏的社会里，他们惯于把守既得权益，可是，他们没有想到，在一个现代化的中国社会里，最令人向往的便是机会有无穷扩充之希望与可能。

五、中国现代化的目的方向与步骤

中国现代化的目的，简单地说，有二，一是使中国能跻身于世界之林，使古典的中国能够成功地参与到现代世界社会中去；二是使中国古典文化彻底更新，使中国古典

文化能在未来的世界文化中扮演一重要的角色。所以在本质上，中国现代化运动是承继了康、梁维新、孙中山先生的共和革命以及五四运动的正面精神而向前推进的。中国的出路有而且只有一条，就是中国的现代化。现代化是世界的潮流，中国不能违逆这个潮流，而一厢情愿地回归到"传统的孤立"中去；在这一点上说，我们没有选择，我们只有顺着潮流走。在一个全新的物理的"天下"结构里，我们应该培养一个全新的中国形象。在古典的物理的"天下"结构里，中国就是天下，天下就是中国，因此，我们自然地形成了"中国中心的"文化观；而今日，中国只是中国，中国不复就是天下，因此，我们应该有一"世界中心的"文化观（严格地说是"地球中心的"文化观）。只有在"世界中心的"文化观上，我们才能成功地、妥当地推进中国的现代化运动。

以"世界中心的文化观"作为观念基底，中国现代化的工作应从两方面着手。一方面，充量地、理性地、选择地"借取"、"吸收"西方文化的质素，我们前面已经指出，"现代型模"是以"西方型模"为主要基料的，因此，我们必须充分地、一心一意地接受西方文化，凡是有益于中国现代化的，我们都应予以借取。人类学者告诉我们，文化借取是任何一个文化丰富、发展它自己的必要途径。三十六年前胡适之先生就说过这样的话："无论什么文化，凡可以使我们起死回生，返老还童的，都可以充分采用，都应该充分收受，我们救国建国，正如大匠建屋，只求材

料可以应用，不管他来自何方呢!”另一方面，中国的现代化工作就是使中国业已堕失或衰微的传统，经过理性的批判重整的过程，重新产生的文化动力。中国古典文化在上一个世纪中，一直在“退却”中，现在应该使之“重来”，这一“重来”的过程就是“新传统化过程”。新传统化过程，主要在使已经丧失的传统价值得以回归到实际来，但这一工作，在性质上是一“创新”，亦即它必须要符合中国现代化所需求的，否则是“复古”，而不是“创新”，亦不能视之为“现代化过程的一部分”[28]。譬如，多子多孙是中国古典文化所重视的价值观念，但这一价值观念与中国经济的现代化却是冲突的，因此，我们应加以扬弃。反之，“民为贵，社稷次之，君为轻”的民本思想，原是中国古典的文化理念。而此一理念与民主虽有基本之异，但二者是却亦有共同相通之处。无疑地，掘发古典的民本思想是有助于中国政治的现代化的，那么，我们应该使之回归。再则，中国新传统化过程的工作，在方法上，必须运用并借助现代的自然科学、社会科学，特别是行为科学，对古典文化作系统的整理和发挥，中国文化之是否能在世界文化中占一席地位，是否能对中国的现代化有所补益与贡献，与它之研究态度与方法都具有第一重要的关系的。

中国现代化运动，更具体一点说，应该系统地、持续地从下列三个步骤做去。

第一，在思想教育上，应该积极推进科学思想教育，

现代化是与科学化不能分开的。中国文化的基本性格是伦理的，美艺的。诺索普（F.S.C. Norrthrop）在比较中西文化之性格后指出：中国（东方）文化的特性是建立"美艺的质素"（aesthetic component）上，而西方化的特性则建立在"观解的质素"（theoretical component）上[29]。这一看法大致已为比较文化学者所同意。因此，我们必须普遍深入地展开科学的、经验的精神为主的教育，惟如此，才能转向科学化，才能逐渐走上"理性化"的道路，并且应该更具体地调适中国传统文化的基本取向与价值系统，培养一种"职业取向"以及"专业取向"的心态，以迎接一个工业秩序的社会系统。而在根本上，如罗斯托所说的，"必须推广一个理性的概念，一个对自然力与宇宙世界的理性概念，即自然环境并不是一种天赋的不能更改的因素，而是一个有秩序的宇宙，它是可以被人类利用而谋求福利与进步的"。而这项理性的推广，则有赖于学校的老师、社会的报纸、杂志、无线电与电视等大众传播工作者的努力，惟有从事于观念工作者的自觉性的努力，现代化的精神才能从根而普遍地产生出来[30]。

第二，在经济上，应该积极地推进工业化运动，这不止是中国文化发展的当有要求，并且是中国解决社会生存问题必不可缺之途径。中国文化根本上是一"非经济性"的文化[31]，也即是一自足的农业文化。中国之不能适应新社会，显出贫穷、落后等现象，主要在于经济结构之落伍。中国之现代化在某个意义上说，实不外是中国之工业

化，中国惟有工业化，才能为中产阶级稳住基础[32]。中国之传统文化活动，严格说来，是限于社会中少数的“士”的阶级的，绝大多数的非士阶级（特别是农人）几乎都被拒绝于纯文化圈子之外，赖德菲尔特（R. Redfield）所说的文化的“大传统”是由“士”人垄断、传替的，而“士”的阶级却是不事生产、完全自外于经济行为的。要想推进工业化，必须改变“士”的结构与价值取向。主要的努力有二，消极的应破除传统重农轻商的心理以及制欲（望）贬利（润）的观念[33]；积极的应鼓励一种“企业精神”与“成就动机”[34]，以造成韦伯所称的“经济的心态”[35]。而在具体的作法上，则是把过去投资在农业上的绝对的比重75%转移到工业、交通、贸易与业务方面上去[36]。在这一转移的过程中，必须对建立在农业制度上的社会结构、价值观念等加以重组。我们相信，中国只有工业化，才能充实社会的力量，使社会从政治中独立出来，造成更多足以对抗政治的“自治体”，而知识分子也可从政治的窄门走出，而寻找自我立足的机会，惟如此，才能形成“制衡”政治的多种力量，这是中国由工业化走向民主化的契机[37]。

第三，在政治上，应该积极地推进民主化运动。中国士大夫，在文化理念上，都有从事政治的冲动，基于“兼善天下”的伟大志趣，中国知识分子的理想不只在“内圣”工夫，还在“外王”事业。但政治自始至终却是士大独占的权利与义务，绝大部分的社会群众对政治是陌生

的、冷漠的，因此，韦伯说中国人有一种浓厚的“非政治”的态度[38]，他们实际上是“非政治动物”。他们对政治不仅无“投入取向”，抑且无强烈的“产出取向”，几乎处于一不闻不问的状态下。古代中国有民本思想，但在民本思想下，人民只是被动地被承认其价值（是一政治客体），而不能自觉地感到自己之价值（成为政治之主体），民本思想在最好的情形里，只在圣君贤相的格局下，达到“开明专制”的境地[39]，无论如何，人民总缺少一“机构”使他们在政治的“投入产出的过程”中扮演一角色。而民主社会，则是一“普遍参与”的社会。但半个多世纪以来，在意识形态上，虽然众人具有强烈的政治的“产出取向”，但尚没有塑成正确的“投入取向”，因此，还没有发展出一套相应于民主制度的行为模式，政治还被认为是“在朝者”的事，而不知道在民主的参与社会中，根本无传统的“在朝”、“在野”之分。虽远在边陬海隅，如能妥善地运用神圣一票，则身虽在江湖，实不啻居于庙廊也。实在说，“政治结构”与“政治意识与行为”的现代化，在一个过渡性之社会中，确是最重要的。罗斯托说：“一个社会的全面的现代化的工作，在基本上是政治领导者的责任”[40]，这是颇有见地的。

上述三个现代化步骤，实是主要的，而不是全部的，譬如学术的现代化，行政的现代化，企业的现代化，都是中国现代化运动中重要的工作。严格地说，现代化运动是一“多面向”的工作，它牵涉到整个文化社会的内在问

题，因此必须透过所有科学的通力合作。中国现代化运动长则一百年，短则近十年以来，认真地说，并没有达到该有成绩，而更不幸的是中国现代化工作常常陷入了大小的“恶性循环”的命运。此何以说呢？往往一个单一的因素害于其他所有的因素，譬如政治之不能进步，往往是害于经济、思想、学术等等的不发达；而经济的不能进步，又往往是因为政治、思想、学术等之不够健全，任何一个单一因素的进步之果实与努力，都可能为其他因素之辐辏而被吞没，这就是我所说的“点”的进步为“面”的落后所吞吃[41]。所以惟有全面地、有系统地推动思想、学术、政治、经济、行政等的现代化工作，以打破各种大小的恶性循环，而后现代工作才能产生一“自力支持的成长”[42]，而进入一个现代化的“起飞”阶段。

六、中国现代化之前瞻

中国不仅必须现代化，不仅无法抗拒现代化的诱惑，并且已经自愿或不自愿、自觉或不自觉地在现代化的道路上了。工业化的型模已经开始造塑，都市化的趋势已经无可阻止，世俗化的观念已经渐渐扩大，透过大众传播媒介系统，一个“参与的社会”正在形成……，从器物到制度，从制度到行为模式，现代化的范畴一日日在扩大，现代化的力量一日日在加深，在整个现代化的过程中，中国的传统文化的强度与适存性受到了最严厉的考验，的确，

中国的传统文化在这次最严厉的考验中，发生了大规模的解体与伤亡的打击，遭到了文化的“解裂”与赖德菲尔特所说“反濡化”（deculturation）的命运[43]，有的似乎是值得欣慰的，譬如法庭上的体刑，妇女的缠足恶俗，考试中的八股文，家天下的世袭皇帝……但有的似乎是值得哀叹的，譬如士人风范的遗落，孝道的沦丧，家庭制度的破裂……对于这许多传统的伤亡与解体，没有人能完全免于感情上的落寞与怀慕，这是文化的自然淘汰，一百个韩愈，一千个朱熹，一万个张之洞都是无法挽狂澜于既倒的。死守传统，盲目地复古是徒然无功的，其结果将不只解救不了传统的沦亡，反将为传统所埋葬。其实，只要了解文化的濡化与变迁的性质，我们不必恐惧，只要对中国的文化怀抱一历史的长期的观点，我们更不必悲观，胡适之先生晚年在一篇最足代表他的思想的文字《中华传统及其将来》中，一点也不哀伤，反而充满乐观地说：“对这些文化方面的伤亡，我们不必难过，它们的废除或解体，应该视为中国从它孤立的文明枷锁中得到解放”；“新文化成分的接受，正可以使旧文化内容丰饶，增加活力，我永远不畏惧中国文明于大量废弃本身事物及大量接受外国事物后，会发生变体或趋于消灭的危险”。

的确，中国现代化运动，将不可避免地大量地废弃中国的事物，以及大量地接受外国事物，但是，中国现代化运动决不是斩绝中华传统的反古运动，也决不是全盘地同化于西方的运动，中国现代化运动决不是中国文化的死亡

而是中国文化的“再造”。

中国现代化运动的“文化再造”工作，将是一项理性的“抉择”，亦即通过文化分子个体与团体的“创新”、“批判”的过程，而达成一成功的“选择性的变迁”。此项“选择性的变迁在某种可能的自由范围内[44]将有四种主要的抉择：

（1）接受某些新的文化质素；

（2）拒斥某些新的文化质素；

（3）保留某些传统的文化质素；

（4）扬弃某些传统的文化质素。

质言之，中国现代化运动的“文化再造”工作，乃是要在新、旧、中、西的四个次元中，抉择其可能（而不仅是应当）抉择的文化质素，以创造一“运作的、功能的综合”。此“运作的、功能的综合”，亦即一世界文化之理想，多多少少与诺索普、索洛金（P. A. Sorokin）、华德女士（B. Ward）等之理念相合，美国大哲学家杜威（Dowey）1920年在北京大学演讲，即指出，“中国一向多理会人事，西洋一向多理会自然，今后当谋其融合沟通”[45]。罗素在《中国之问题》一书中也曾如此带有信心地说：

我相信，假如中国人对于西方文明能够自由地吸收其优点，而扬弃其缺点的话，他们一定能从他们自己的传统中获得一生机的成长，一定能产生一种糅合

中西文明之长的辉煌之业绩。[46]

而这一项伟大的文化业绩，才是真正的中国文化的“再造”与“重来”。当然，中国文化的“再造”与“重来”，并不是说她将回到孤立的中国中心的文化主义的路上去，而是走向“世界中心”的文化主义的路上去。我们千万要记住，中国的现代化运动，不是否定传统，而是批判传统，不是死守传统，而是再造传统。从事中国现代化的理性的工作者，决不应只忠于中国的“过去”，更应忠于中国的“未来”；决不应只满足于中国文化的重来，更应以丰富世界文化为最终的目标。

我们应该学习并习惯于把眼睛向前看，而不是向后看。更重要的是，我们必须了解中国现代化的工作，不是你我，或某一个个人或团体的事，而是社会每一个成员的事。因此，每一个忠于中国的传统与将来的人都应该参与中国现代化的伟大行列中来。

最后，我们还应认清并重复地说，中国现代化是中国惟一的出路，并且它也逐渐汇成一个日益壮大的潮流，我们不能回避它，必须应接它。对于中国的现代化运动，我们没有权利做一个旁观者，我们必须以良心、智慧与热忱加以拥抱。

·注释·

[1] 白兰克所用“防卫的现代化”一词，意指一些非西方国家的现代化之主要动机，并非发自社会之内部，而是发自社会之外部的。

因他们感觉到为了保卫自己，免于西方优势的政治经济的侵袭，非求得国家的安定与力量不可，而西方的侵袭可能是实际的，也可能是假想的，此一观念在白兰克即将问世的 Modernization: Essays in Comparative History 一书中提出，笔者系从 R. E. Ward & D. A. Rustow 所编 Political Modernization in Japan and Turkey, (Princeton University Press 1964) 中看到的。而一此观念笔者自己亦早已有之。

[2] A Toynbee, The world and the West, Meridian Book, The World Publishing Co, 1964, p. 268.

[3] 中国在历史上虽曾数度为外族所亡，但都是亡于赤裸的武力与本身的腐蚀，而非亡于文化之不如人。此一事实构成了中国人的历史影像。也因此在这次西方的入侵史实中，中国人非常自然地重新突显出这一历史影像。认为中国之败于西方，是武力，不是文化，故而中国人所应做的不是别的，而是武力的“西化”，亦即摹仿西方的坚船利炮。

[4] 见第一篇 [127]。

[5] 我所引用关于本土运动的文字是从李亦园的《东南亚华侨的本土运动》一文中转移过来的。此文现收入其《文化与行为》一书中，台北，商务印书馆，1966。

[6] 劳榦先生似乎是主张“全盘西化论”的。但他之所谓“全盘西化”是指“学术方向，生产方式，政治形态的西化”，“指以科学为主的西洋文化来作为立国的一切基础和治学的一切基础”。他并无一味排斥孔佛之心，因此实接近“现代化”。是理智的，非情绪的。见《追悼胡适之先生并论“全盘西化”问题》一文，收入其《中国的社会与文学》一书中。台北，文星，1964。

[7] A Toynbee, The World and the West, Meridian Book, The World Publishing Co, 1964, pp. 278—279.

[8] 关于这一点，殷海光先生从其独立的研究中，亦获得同样的

看法，参见殷海光著：《中国文化的展望》，459－477页，台北，文星，1966。

[9] A Toynbee, The World and the West, Meridian Book, The World Publishing Co, 1964, p. 271.

[10] 见 [2]。

[11] 蒋廷黻：《中国近代史》，62～63页，香港，香港上海印书馆，1973。

[12] 见本书第二篇。

[13] 见 David Riesman, The Lonely Crowd, 第一章。

[14] 狄百瑞所举新儒家的特征有五，除基本主义、复古主义、历史心态外，尚有人文主义、理性主义。见 de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism." in D. S. Nivision & A. F. Wright eds, Confucianism in Action, (Stanford University Press 1960.)

[15] 同上书，见 Nivission 导言。

[16] B. Russell, The Problem of China, (London: George Allen 1922.) p. 42.

[17] 见 McClelland, "National Character and Economic Growth in Turkey & Iran," in L. Pye ed, Communications and Political Development (Princeton University Press, 1963.) pp.152～181.

[18] 关于此，钱宾四先生有一段很好的说明："在古代观念上，四夷与诸夏实在有一个分别的标准，这个标准，不是血统，而是文化，所谓诸侯用夷礼则夷之，夷狄进中国则中国之，此即是以文化为华夷分别之明证。"（参见《中国文化史导论》，35页）。再参见本书第一篇 [127]。

[19] J. R. Levenson, "History and Value: The Tensions of Intellectual Choice in Modern China." in A.F. Wright (ed.) Studies in Chinese Thought, (University of Chicago Press 1953.)

[20] 同上。

[21] E. A. Shils, "The Intellectual Between Tradition and Modernity," in Yere M, Dean and H. D. Harootunian eds. West and Non-West (N.Y: Holt Rinehart and Winston Inc, 1963.) p. 322.

[22] 同 [16]。

[23] 殷海光译:《西方的未来》, 91—92 页, 台北, 华国, 1955。

[24] 殷海光著:《中国文化的展望》, 73 页。

[25] W. W. Rostow. The Stages of Economic Growth, (Cambridge Mass: M. I. T. Press 1963.) p. 27.

[26] 见本书第二篇。

[27] 见 [25]。

[28] 见本书第三篇。

[29] F. S. C. Northop, The Meeting of East and West, (N. Y: Mac Millan Co. 1946.) 作者在此书中对此一观点曾作详尽之分析。

[30] 大众传播对于现代化的重要性是极其根本的, 学者们指出传统社会的倾覆实由于大众传播的压力。传播体系是人类社会的网脉, 它是人类沟通的基本工具, 新价值的输将, 必赖于传播工作。此可见 L. W. Pye, Communication & Political Development, 一书。

[31] 见唐元欣:《落后国家的共同特征》一文, 载《出版月刊》第十五期。

[32] 劳榦尝指出中国历史的发展成为不幸的局面, 是文化阶级虽已经相当的高, 但中产阶级的势力却被压制着不能形成。见其《中国历史中的政治问题》一文, 载前引《中国的社会与文学》。此外, 笔者以为 E. Shils 所指出, 在开发国家中, 新的秀异分子, 如经理、工程师等亦应使其成为知识分子阶级以促成政治的民主化一节, 极具深意。

[33] 见唐庆增著:《中国经济思想史》, 16、17 页, 上海, 商务

印书馆，1936。

[34] 此心理学者 D. C. Mc Clelland 在 The Achieving Society (VanNostrand) 一书中第三章，有精彩的论析。他指出成就需欲倾向高者经济成长率快；低者，成长率慢。他尝以土耳其代表前者，伊朗代表后者。同 [18]。

[35] 见 R. Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait, p. 135—141.

[36] W. W. Rostow. The Stages of Economic Growth. (op cit M. I. T. Press 1963.) p. 18.

[37] 关于此一观念，徐复观先生曾非常敏锐地触及过，惜未能深论，见其著《中国思想史论集》，199 页。

[38] 关于此一看法，薄德 (W. S. A. Pott) 有进一步的说法，他认为中国人并非没有"个人主义"，但中国人的"个人主义"是一种"不关心主义"。见 W. S. A. Pott, Chinese Political Philosophy, (N. Y: Afred A. Knope, 1925.) p. 29.

[39] 关于此一问题，近人牟宗三、唐君毅、徐复观诸先生论之颇切。

[40] W. W. Rostow. The Stages of Economic Growth. op cit p. 30.

[41] 见本书第二篇。

[42] 此一观念系借自经济学者，即一旦各种条件具备，经济即可自我成长，不须再有外力的支助。

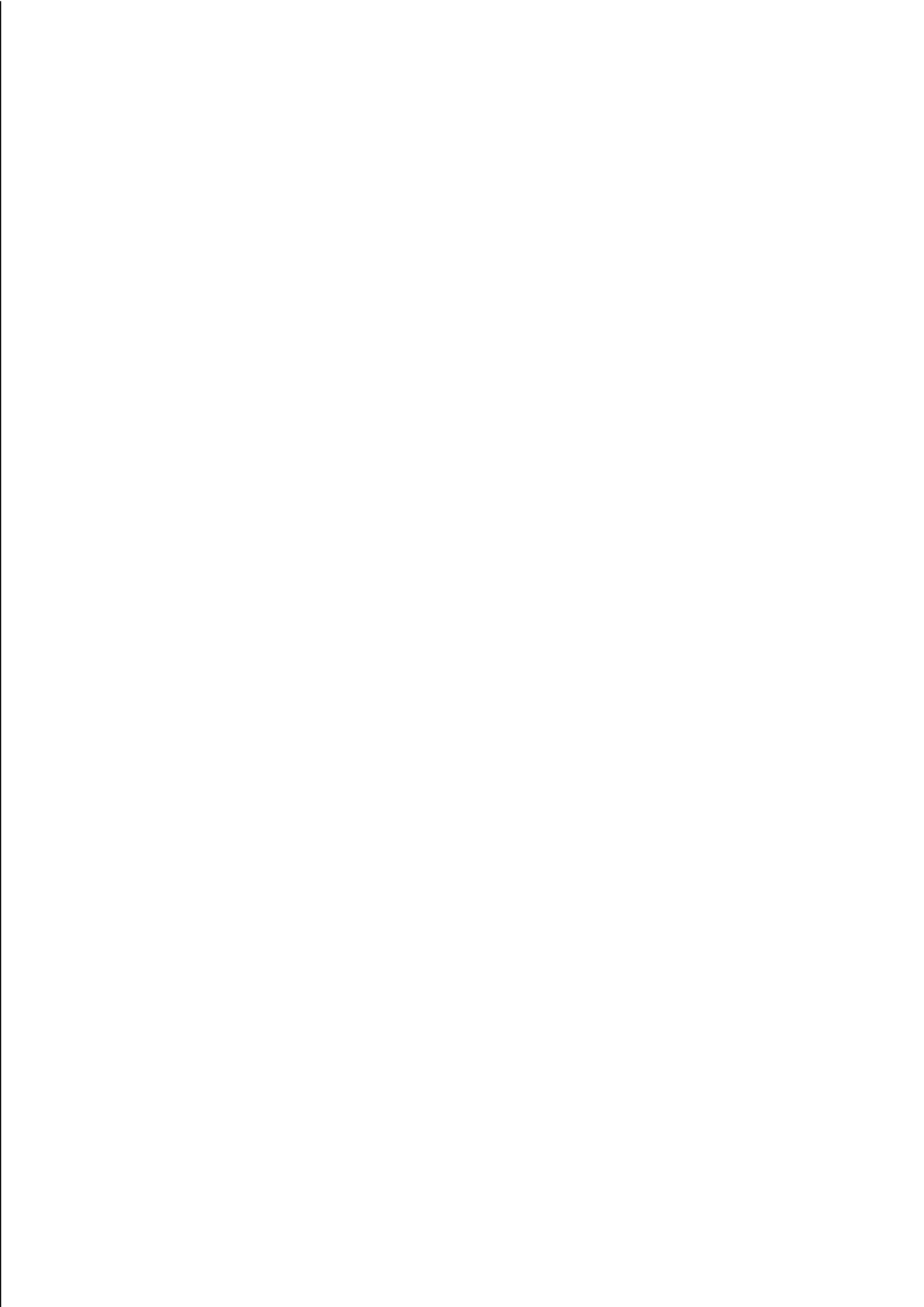
[43] 见 R. Redfield, Peasant Socity and Culture, (University of Chicago Press 1963.) p. 46. deculturation 一词有除移一个文化的"大传统"之意。

[44] 加州大学的 C. M. Foster 指出，一个新兴国家在文化上没有"自决的全部自由"，亦即没有一个文化可以随心所欲"选择"它

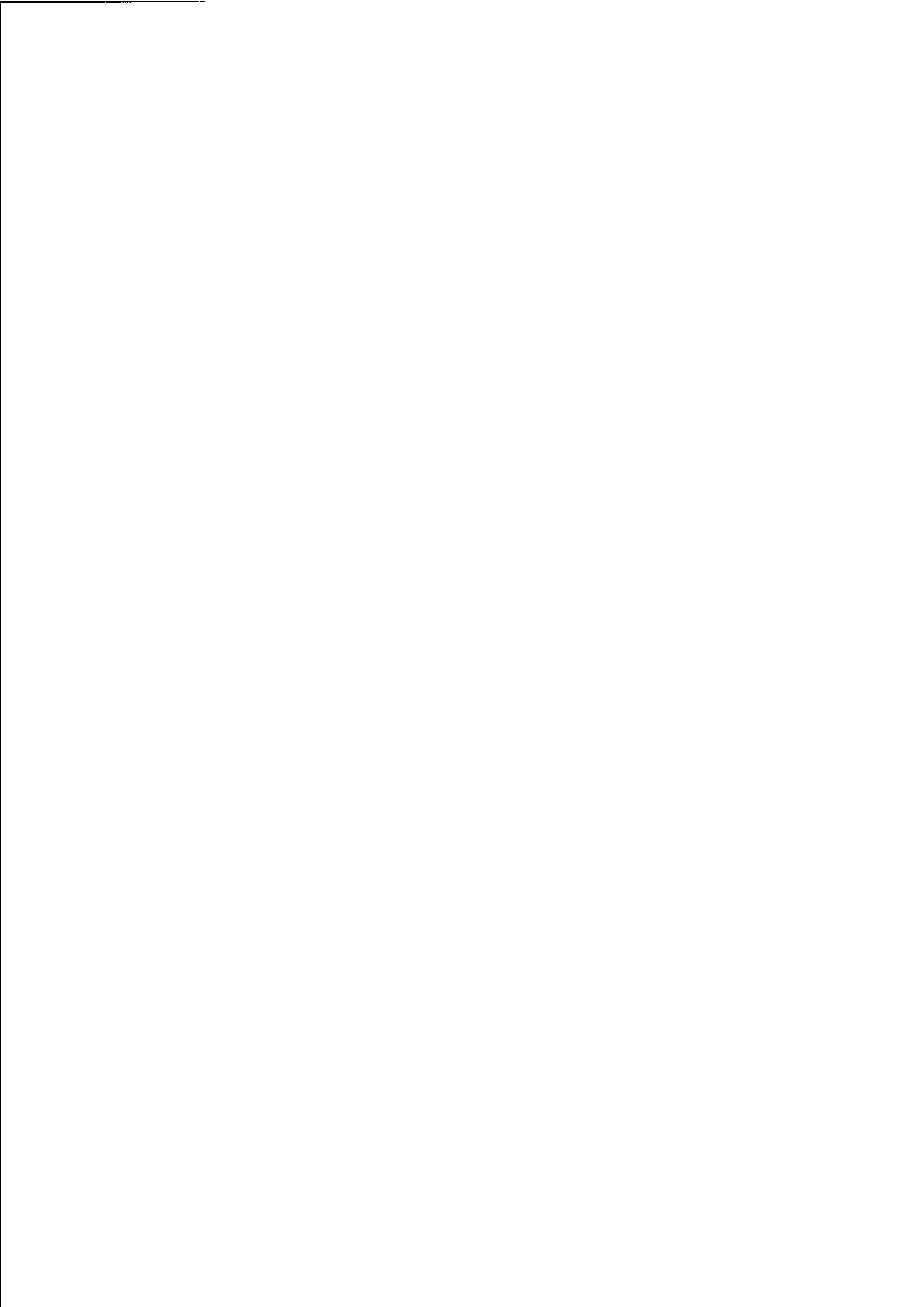
"所要"的东西，至于"选择"的幅度到底有多大，则尚是社会学者、人类学者所企图答复而未能肯定者。见 G. M. Foster, Traditional Cultures and The Impact of Technological Change, (N. Y: Harper & Row, 1962.) p. 265.

[45] 此引自梁漱溟著：《中国文化要义》，190页。

[46] 同 [16]。



附　录



附录一　世界文化的浮现

一、文化之意义及其模式作用

什么是文化（culture）？这不是一个容易解答的问题。人类学者往往狃于所见，而好立界说，如魏斯莱（Wissler）氏谓："文化是一民族生活的形式"；乌格朋（Ogburn）氏谓："文化即社会之遗业"；爱尔华（Ellwood）氏谓："文化是一种学习的过程，或造器具造制度的过程"。我们知道，文化一词，本为西方学术界所有，而在西方，与文化一词含义相类又常混用的则是文明（civilization）一词，如英国人类学家戴拉（Edward. B. Tylor）在他1871年出版的《原始文化》（Primitive Culture）中首先给文化以一意义，谓"文化或文明，依民族志上广义的讲，是一整体，包括人在社会中所习得的知识、信仰、道德、法律、风俗以及任何其他的能力与习惯"。依他这定义看，文化与文明二词是一而二，二而一的东西。惟大多数学者仍小心地在文化与文明二词之间立一分际，即认为文明是指文化中较高的阶段而言。所谓较高阶段的鉴别则以文字的发明、金属工具之利用，与都市生活的发展为准绳。当然，这个准绳不是绝对性的，钱宾

四先生则很认真地把这二词划开来，他在《中国文化史导论》弁言说：

> 文明论在外，属于物质方面，文化论在内，属于精神方面，故文明可以向外传播、向外接受，文化则必由其群体内精神绩业而产生。……文化可以产生文明，文明却不一定能产生文化。

钱先生的说法恰与华德（Lester Ward）："文化是限于物质创造的，而文明则包括心理、道德精神的各种现象，所以，文化可以说是一种物质文明"之说相反；而在西方历史哲学家史宾格勒（Oswald Spengler）所建立的"文化形态学"中，则以"文化"一词用来指称文化之"开花"、"结果"两个阶段，以文明一词用来指称文化之"衰亡"、"僵化"阶段。因此，史氏所称之文化，"是有生命之文化"，文明是"死亡"的文明"[1]，因此，文化与文明二词到底应否有区别，或其区别之界限何在，实不易穷诘。但笔者觉得施德克（Storck）所立"文化是一个社会所表现的一切生活活动的总名"之界说较易接受，因为文化是一种整全的复杂体，它包括有形的物质东西，如衣服、宫室、汽车；亦包括无形的精神东西，如知识、宗教、艺术、道德、哲学等。因此，我以为无形的意识形态，有形的生活方式中不可少之器物，都属于文化的范畴，而不愿把"文化"看做偏于精神的东西，或是属于"开花"、"结

果”的阶段的现象，也不愿把文明看做偏于物质的东西，或是属于“衰老”、“僵化”的阶段的现象，或是文化中较高的阶段，我宁可像戴拉把“文化”与“文明”二词同样地看待。实在说，尽管有人很谨慎地把“文化”与“文明”二词立一界限，但在他们自己的思想过程中或落笔著墨之际，常会把二词混用而不自知。近年来东西文化之争，亦常有在这两个名词上旋转辩论的，而实际上则鲜少触及到东西文化之核心，这不能不说是中国文化界之不幸。故我写此文，不想在文化与文明二字上费笔墨，文化与文明二词在我的意念中是同一意义的。这样或者可以免去许多文字思想上的夹缠。

文化自有其内容，文化之内容则是由种种的文化特质所构成，每一种文化特质有它的特殊形式、特殊精神和特殊的历史，如中国的服饰与日本或欧美相比，则自有它特有的渊源、精神与面貌。文化特质自然有它的单一性，可是它却不是独立自存的。据魏斯莱氏称它们具有一种结合的趋势（The tendency of traits to cluster），文化特质的结合，构成了文化结丛（culture complex），而文化结丛有系统地联合则成为文化模式（culture pattern）。文化模式之形成基于地理、历史、民族等势力因素之凝聚，因此中国文化有中国文化之模式，美国文化有美国文化之模式。中国文化之模式，则由农村经济、家族主义、义务本位观、祖先崇拜及人伦艺术之重视等文化特质所造成；美国文化之模式，则由资本主义、小家庭制度、个人主义、权利本

位观、基督教、民主政治及科学技术之注重等文化特质所造成。各民族、各社会都有其自成一格的文化模式。文化模式有一种作用，为社会学者、人类学者所共认，即它有一种机动的迎拒选汰的作用。凡自外传入的新文化，与固有文化模式相适应者，则容易被接受，接受之后，且同化于固有的文化模式之中。我们看隋唐输入之佛学便可得一例证（佛学自亦有不适应中国文化模式者，但佛学中自有大部分之文化特质是适应中国文化脾胃的，此下面还要说到）。反之，外来之新文化，如与固有文化模式格格不入，则往往遭到抵拒而发生冲突，我们看欧美文化之传来我国又可得一例证（欧美文化之传入我国，曾发生过这种现象，如利玛窦等传教士来华传教，开始他们只宣扬耶稣之博爱精神，并不反对国人尊孔等习俗，而耶稣之博爱与孔子之仁本是相通的，因此不发生冲突，国人且表欢迎。到后来，利玛窦等奉罗马教廷之命，反对国人祀祖尊孔及跪拜风俗，这便与中国文化之模式冲突了，于是清帝予以禁止且加驱逐）。中国自鸦片战争迄今，百年来，西方文化源源输入，常有与中国文化模式不合而不易在中国生根或遭排拒者（此下文还要论到）。不过，文化模式之差异，并不是绝对的，而是相对的。文化模式据魏斯莱之研究，有个别的文化模式与普遍之文化模式之别。个别的文化模式具有一种独一无二的特性，它没有一种妥协性的气味。反之，普遍的文化模式则不然，魏斯莱氏说在不同的文化模式中，可以发见一种共同的根本结构，无论其文化程度

如何之进步或幼稚，均建筑在这一共同的根本结构之上。譬如物质方面，任何民族都具有食物习惯、住所、运输、服装、用具、武器、职业与产业等事象，这种普遍一致的文化结构，只是一种文化的骨架，至于文化的内容则因社会而不同。我们所谓文化的进化云者，不过是此种骨架里面的内容的发展充实而已（关于这方面之学理，孙本文《社会学原理》一书论述颇详）。基于此一理解，则表示人类的文化有其“个性”，亦有其“共性”。有个性，则在文化之交流接触下，自会发生冲突、排拒之现象。有共性，则不同之文化自亦有互相补益、涵摄，而继续增长发达而成一综合性的文化之可能。此亦可以佛教之与儒教之交流一事实予以说明。佛教之主“削发出世归于涅槃”，自与儒家之“身体肤发，受之父母，不敢毁伤”及“穷则独善其身，达则兼善天下”之内圣外王之思想不合，因此有“谏迎佛骨表”之运动发生，但佛教之讲慈悲、重内心修悟，则与儒家之讲仁、重慎独居敬之观念形态相合，因此，终有儒、佛之合流并开出有宋一代“新儒学”或“理学”及禅宗之文艺复兴运动。基此，我们相信百年来，特别是五四运动以来之东西文化之争，可以有一和平自然之结果，而此两大文化之融合会通，自可展开一光明灿烂之世界文化之可能。中西文化虽各有“个别的文化模式”而易冲突，但二者之“普遍文化模式”有一共同之文化结构，自能交流相涵。我们相信，世界文化之出现不在遥远之将来，而在眼前，且已在形成，已在浮现。

二、从"五四之批判"到"批判五四"

中国与西方文明的首次接触，远在16世纪时就已开始，但两大文明真正的对垒与冲突，则是一百五十年前的事。这一百五十年来，西方文明挟其枪炮、商业，以侵略者及蛮荒探险者的姿态横冲直撞地猛叩中华帝国的大门，欧风美雨犹如狂飙暴洪、巨浸稽天，中华帝国在转夜之间，完全无力地暴露在西方枪炮之下。亡国瓜分之危机，竟不是一场梦魇，而系残酷之事实。中国读书人向来是"先天下之忧而忧"的，他们毫不逃避国难，他们急切地开始反省和搜索自强之道，于是有同治曾、左、李、胡的"洋务运动"，有戊戌康、梁的"维新运动"的产生。这两个运动显然是失败的，但却是有历史价值的民族自救运动。自义和团运动后，中国真正濒于瓜分亡国的边缘，读书人真正感觉到国脉如缕，而发生一最深之觉醒，乃能挺身而起，冲破了历史的格局，完成了"秀才造反"的伟大勋业，孙中山先生的革命与历史上所有争天下，抢正统，换朝代的运动之意义完全不同。他是自觉地要为中国政治开一新局面，为中国文化创一新境界，而事实上，他也完成了曾、左、李、胡，康、梁以来未竟之历史事业，这亦是真正显露了中国文明中健康的一面。我们须知，中山先生之革命虽然是受了西方思潮的影响，但是他能够凭赤手空拳推翻清朝，则只是因为他之革命是符合了中国人的心

理，紧扣上中国文化之需要向上提撕向外扩展之精神的要求的。中山先生之三民主义可以说是想凝汇中国文明与西方思潮之精义的。民族主义讲民族平等、讲伦理，民权主义讲民主政治、讲民本，民生主义讲利用厚生、讲科学，无一不是西方文明中所涵，亦无一非中国文明所本有而当发展者。从中山先生的三民主义看，他还是站在中国文化历史之流上，大量采撷西方文化，而解决中国问题的，而他也的确解决了中国的问题，并为中国文化解除了一个不能开出民主之死结。中山先生的态度可以说是中国伟大读书人所有的一贯之态度，可是，这一态度到了五四时代，却发生了转变。

五四新文化运动是一个附缘于政治上的爱国运动，它的动机是想全面地展开对中国文化的重新评估，它提出的"整理国故"的口号，是要对中国文化做一番"裁判"的工作，所以我们可以说五四这一个"批判运动"，在批判的理念指挥下，对传统文化当然可以产生一"洗涤冲刷"的作用，由于大规模自然与人为的"洗涤冲刷"，中国文化中一部分的"坏传统"的确遭到淘汰伤亡的命运。如纳妾制度的废除，体刑的废除，缠足习俗的废除等等，这当然是古老民族新生的现象，而应该高兴的。我很同意胡适之先生的看法，"它们的废除或解体，应该视为中国从它古老孤立的文明的枷锁中得到解放"。的确，在西方新思潮的冲刷激荡下，中国文化受到了全面的挑战，由于各种文化特质所受挑战的深度与幅度的不一，乃发生了相当惊

人程度的文化失调。文化失调（或脱序）一词系乌格朋教授所创，他所指的文化失调是："近代文化的各部分变迁速度不一，有的快，有的慢，因各部分是相关而互赖的，如一部分起了很快的变迁，其他有关各部分也就需要急速的调整……当文化一部分，由于某种发现和发明，先起了变化，而引起其他某些有关之文化的变迁时，有关部分的变迁则常是延缓的，这种延缓的变迁的范围依文化本身之性质而异，但可能延缓为几年，在这个时期当中，便可以说是有了失调"（此系采龙冠海先生之译文者）。继文化失调而生的则是社会的解组，这些都可以解说为：在中西两种文化的冲突下，中国的文化模式被击破而离碎，中国文化模式只表现着一种急遽的解体，而未见有经过什么调适因应的过程。这是一可悲的现象。所有知识界的人士都有着历史的责任，因他们并没有对文化之调适工作做过认真的努力！最可憾者是五四新文化运动中有一撮激烈的人士，他们只看到中国文化之黑暗面，把精力悉数用到破坏文化传统上去，他们反对社会既存的结构与价值，带着一种狂热的性格，寻求新事物，如中风狂走，结果中国文化传统的价值体系都被一一肢解，而他们所展开的"批判运动"，便变成了"否定运动"或"打倒运动"。他们原初所表现的"理性主义"，竟一转而为"虚无主义"。五四领导人胡适之先生、傅斯年先生、罗家伦先生等，中心本盼望能产生一中国的文艺复兴运动（胡先生曾用英文写《中国的文艺复兴》一文），在 1933 年他曾说："缓慢的、平静

的，但却绝无可疑的，中国文艺复兴将成为一件事实。再生后的产物，看起来使人怀疑是西方的东西，但是刮掉它的表皮以后，你将发现构成该事物的素材，主要乃是中国的根底”。此外，傅斯年、罗家伦、康白情等创刊之《新潮》，英文名即 The Renaissance，据罗家伦先生自己说：“按照‘新潮’两字的字义，译作，‘New Tide’但是我们印在书面上的英文译名是‘The Renaissance’，是西洋史上一个重要时代的名词，就是‘文艺复兴’，是欧洲在中古黑暗时代以后，解除种种经院教条的束缚，重新研究罗马，尤其注重在希腊文化的时期。这是西方文化最早的曙光，当然我们也很勇敢地批评旧文学、旧观念、旧社会制度不合理的地方，而介绍若干近代文化中可以观摩和采取的部分，但是我们从未主张全部放弃固有的文化，因为这是不可能的事。”事实上，五四运动对于传播西方思想，使国人的思想进入一新的领域，产生一世界观的意识形态，确颇类似西方的启蒙运动，而其中一撮人对中国古典文明的一笔抹杀的虚无态度，倒反而有点像“法国大革命”。法国大革命本身是缘文艺复兴而来的，乃启蒙运动孕育而生，可以说是一理性主义之高度表现，但法国革命最后经罗伯斯庇尔等恐怖主义，而一反理性主义之方向，走上虚无主义之路。民主政治亦成为暴民政治，自由平等几为更多的枷锁、牢狱、流血所替代。罗兰夫人之感慨，狄更斯《双城记》之悲剧之描绘，都足令人震撼！所以，今天有一些人，把变质后的五四（以下所批判的皆指“变

质的”五四）看做是中国的文艺复兴，这不仅表露了他对五四运动之历史意义的模糊，也表露了对欧洲文艺复兴运动历史意义之陌生。我们知道，欧洲文艺复兴运动，其基本的意义，乃是要从中古僧侣阶级及经院的烦琐哲学的桎梏中解放出来，而热烈地向希腊古典文明回慕，它的基本动向是“复古”，而其作用，则自觉地不自觉地变为“开来”。Renaissance 一词，意译是“文艺复兴”，直译是“再生”。当五四新文化运动正如火如荼展开之际，蒋百里先生与梁任公联袂旅欧，同听受法国巴黎大学图书馆主任 Smedee Britch 之讲演，归来，蒋百里先生撰《欧洲文艺复兴史》一书，盖欲作为当时新文化运动之一助，蒋百里于该书之殿，有“人类曷为而有复古运动？曰：对于现状求解放也。复古者，解放之一种手段也”之言。梁任公为之作序，序中则谓“文艺复兴者，由复古得解放也”，而其因为蒋书写序，中心有感，竟“下笔不能自休，及成，则篇幅与原书埒，天下固无此序体，不得已宣告独立，名曰‘清学概论’”。任公心目中，把清学看做欧洲之文艺复兴，此虽然大有问题，但他本身对中国古典文化之努力阐发，推陈出新，则确有几分文艺复兴的气味。他说：“文艺之所以进展，恒由后人承前人智识之遗产，继长增高，凡袭有遗产之国民，必先将其遗产整理一番，再图向上，此乃一定步骤，欧洲文艺复兴之价值，即在于此”[2]。梁任公原初亦是一好批评中国文化，且真能挖掘根核之人，而他之笔端带有感情，感染力尤大，摧毁力尤强，中国文

化中乌烟瘴气的东西，也确被他的巨笔摧陷廓清，任公是一个“太无成见”的人，他非常任性，破坏的工作的确做得不少，但到了晚年，则心平气和、思想亦渐定型而成熟，一反过去“以破代立”的态度，而替之“以立代破”，重新回头审定批评中国文化，肯定中国文化之价值，由排孔而敬孔，由蹈空而踏实，最后则毅然走出“骛新立异”之阵营，挺身为中国文化说话。他说：

吾以为吾辈对于前辈之学说，其有粗略者则补助之，其有不同意者则驳正之，皆应尽之义务也。若嚣嚣然挟其一得，相率以轻薄之言相讽刺，甚乃毛举细故为人身之攻击，适见其浅而且浇耳（笔者按，目前东西文化论争中尤见此种凉薄鄙浇之现象）。……又近世新学者流，动辄以排孔为能，夫以支配二千年人心之一巨体，一旦开其思想自由之路，则其对之也有矫枉过直之论，是诚所难免，即鄙人于数年前保教之谜信固亦弃掷之矣。虽然，日日掊击孔子，试问于学界前途果有益乎？夫今后国人之思想其不能复以二千年之古籍束缚之也，洞若观火矣。然则孔子学说无论如何，断不能为今后进步之障。

又说：

今当青黄不接之交，学者方怅怅无适从，而先取

一最有价值之人物而播之，在立言之意，曷尝不欲补偏救弊，弃短取长？其奈和之者必变本加厉，一啸而百吟，一趋而百奔？

梁任公由检讨全局而批评自己，而翻然改悟说："吾以为排孔论与夫与排孔论同性质者，皆煽动之者，鄙人昔者固尝好为之矣，今则宁受多数之冷视，不愿受无益之欢迎"（见其《中国学术思想变迁之大势》）。任公这一转变，即是他有名的"今日之我不惜与昨日之我宣战"的性格的写照，而他能在独往直注之余毅然回头，在举国中风狂走中，冷冷地回到自己（任公这种由虚无主义返回理性主义的思想历程，颇有似德国狂飙运动时，歌德与黑格尔之思想的反省，由狂热崇拜法国大革命而回头肯定德国的固有文化。可惜任公死得太早，要不以他之学识，配以雄健之巨笔，一定可以做一些更多的积极性的文化事业），实在是一种"心智的真诚"与"理性的勇气"的升华，可是，这种升华的表现决不是人人所能的，我们只需看五四当时如野火燎原，一发而不可收拾之势便可了然。许多领导五四的领袖人物，原初亦不必即能想到或希望有以后之局面，但"立言者"理性的声音在"和之者"一啸百吟、一趋百奔的疯狂的摇旗呐喊的声浪中隐没或沉落。

而跟着五四口号走的少年，则表现了一种宗教的狂热。他们的宗教不是释迦，不是穆罕默德，也不是耶稣，而是"新"与"洋"，于是"旧"与"中"的都在打倒之

列，于是，乡绅官僚政治倒，而买办政治起，塾师儒生踣，而文化掮客兴，孔子之说丢进茅厕，资本主义思想风行一时，这一切的兴替，我们实难用进化论的“优胜劣败”的原则来解释，因为一切倒下去的并不是因为它们全是坏的、无价值的，只因是旧的、中国的，而一切兴起的并不是因为它们全是好的、有价值的，只因为是新的、西方的，显然地，这不是“理”，而是“势”，势盖过理，说这是优胜劣败，也只由听其说，而实际上，中国文化本身根本没有经过“理”的调适过程，它只是在“势”之下大瓦解，这当然也可说是中国文化本身之无力，但一定说这是中国文化之无价值则决非公允之论。这我们只要看，在西洋的意识观念的大洪流中，中国文化始终仍在无形的、或经过少数知识分子表现着的反省与检讨的奋斗精神，而仍坚守住一个天地，一个局面，显其光华，就可知道。但毕竟中国文化之瓦解是一客观事实，这我们不能不承认以儒家思想为主流的中国文化，因两千年来，一方面由于封建专制政治的歪曲、奸污、压迫而失其原始精神，一方面由于两千年来始终在一个文化架构下发展，特别是董仲舒罢黜百家，独尊儒家后“定于一尊”的局面，使儒家思想发生了堕落与僵化的现象（这十分相似于西方欧洲文艺复兴前中古阶段，西方的希腊文明与希伯来之原始宗教精神均被僧侣之经院哲学所腐蚀僵硬），基是，儒家思想的确已经丧失了鼓舞开启民族智慧与心力的功能，的确已经丧失了应付新世纪的繁复的事物的能力，于是，新中国的知

识分子，在接触到西方思潮时，看到西方思潮多彩多姿而有丰沛之生命力，自然地产生了一种倾向西方文化的“外慕”的心理。我们相信五四新知识分子的努力的背后的冲动力，很类乎西方的文艺复兴，就是他们都希望得到一种心灵的解放。可是，两者努力的路向却是完全殊途的。五四是向西洋文化“外慕”而铲除本身的古典文明（我必须重新指明，这是就五四发展之客观态势言的），欧洲文艺复兴则是向古典文明“回慕”而开出西方近代文明。而在五四的“外慕”心理的一往直前的发展下，乃逻辑地产生了“全盘西化”之思想，第一个主张“全盘西化”论者是文化社会学者陈序经教授。陈序经在1934年出版的《中国文化的出路》一书中，采用了近代文化人类学的一些知识，认为文化的每一个单位都有如有机体似的不可分析的东西，两种文化的相接触，就产生了两种不同的结果，假如这两种文化的程度是相等的，那么就有一个新的整个的、“一致和谐”的文化形成，而原来两个旧文化则“逐渐成为陈迹”。反之，假如这两种文化的程度有高低的话，那么，那个程度较高的文化就要“逐渐伸张”，那个较低的文化则要“逐渐成为陈迹”，那个文化的任何特质都将“没有存在的余地”。陈序经的文化观，不能说是一种无意识的说法，而的的确确有些见地的。他的错误是把文化问题看得太单纯，而对文化程度的高低之取值标准也太浮面。在他看来，中国文化比之西方文化是一种低级的文化，在他心目里，中国文化只是“非洲文化”。因此，他

逻辑地主张中国人应该效法尼格罗。他认为美国之黑人能“全盘白化”，所以能生存发达，印第安人固步自封，因此日趋灭亡。他说：“一则以存以盛（指黑人），一则以衰以灭（指印第安人），可为吾国一般踌躇不愿全盘西洋文化的良剂”，并且他还指出：“理论上和事实上中国已趋于全盘西化”（如基督教在中国势力蔓延全国，兵器电报开矿均已西化，所谓设学校，派人出洋，请洋顾问，杜威、罗素请来演讲，西洋文学的介绍翻译等），陈序经看到西方文化“逐渐伸张”，中国文化“逐渐成为陈迹”的种种事实，因此，他要主张西化，并要“全盘西化”。他倒是一个有“心智真诚”的学者，因为他肯老老实实地说出自己的见解（对错是另一问题）。我前面说陈序经把文化问题看得太单纯，对文化程度的高低之取值标准太浮面，这种批评，只要稍对文化问题用心的人都会同意。胡适之先生常被人视为一“全盘西化”论者，其实这是一误解（关于此，读者请参见拙文《胡适的“盖棺论定”》，现收入拙著《现代人的梦魇》，台北，商务印书馆，1966）。胡先生曾反对把文化纳入“简单整齐”的公式中去，他认为文化的“分子繁多”，“原因也极繁杂”，他把文化看做一个繁杂多方的、受种种时空的条件及人的觉悟与努力及消沉与懈怠的影响而不断变化的东西。胡先生只希望大家“全心全意的西化”，但他绝没有要中国人效法尼格罗。至于东西文化程度之高低，也决不是看到电灯代替油灯，基督教代替佛教，或派人出洋，请洋顾问这些事象就可以断定了的。

关于中西文化程度高低之取值标准，恐怕任谁也难定说。写到这里，使我忆起林语堂先生有一段幽默而深刻的话，他在《生活的艺术》中说：

依我看来，不论哪种文明，它的最后测验即是它能产生何种形式的夫妻父母，除了这个严峻而又简单的问题之外，文明的他种成就，如艺术、哲学、文学和实际生存，都退到无关重要的地位，我对中国费尽心力以东西文明作比较的人们，每用这句话给他们当作一服消凉剂。

其实，林先生的话，也还没有解决东西文明谁高谁低的问题，因为西洋形式的夫妻与中国形式的夫妻的优劣又是一个问题，我所以说这些，目的在指出那些太快决定西方文明高于中国文明，或中国文明高于西方文明的人士的谬误。总之，陈序经以一部分的文明特质取代了中国文化特质，遽而认定中国人必须聪明地学做尼格罗，是太粗率的结论。其错误之根，实则在把文化问题看做如二氢一氧可以变为水这般的简单的方程式来处理。研究社会学、人类学的人都会知道，在两种文化接触之下，就会发生一种“文化遗失”之现象。如中国大都市中，电灯盛行，油灯渐渐消失；汽车出现，人力车慢慢淘汰。油灯与人力车便是遗失了的文化特质，由于文化有遗失的现象，因此使人相信某种文化有“逐渐成为陈迹”之可能，由于汽车取代

人力车，电灯取代油灯，因而使陈序经等辈相信西方文化有逐渐伸张而全盘取代中国文化之可能。但是，我们应该知道，文化固然有遗失的现象，但亦有永不会遗失的现象，如中国人之历史意识、“我是一中国人”之意识等。况且，文化遗失之后，亦非所有都一去不回者，有的文化特质只是一时的“退隐”，因而有“回归”之可能。希腊的古典思想，在表面上看，早已在中古经院哲学下“遗失”了，可是经过了文艺复兴，它又以一种“再生”的姿态出现了。所以，我们认为在中古时代，希腊的古典的人文思想，与其说是“遗失”，不如说是“退隐”。遗失了的文化，固然可能永远遗失了，但退隐的文化则可以有回归的可能的。也因此，历史上才有诸项文艺复兴的事实，也因此，我们相信，缠足、体刑、科举等不合理的文化特质是“遗失”了，但儒学的“人文主义与理性主义”的质素则在新知识分子的反省与阐扬下，必会从僵化的局而不，由“退隐”而“回归”人间。我相信文化有遗失之现象，亦相信文化有不可能遗失之特质，并相信文化有退隐与回归，因此，我相信中国文化与西方文明交流接触下，中国文明，有一部分，或者大部分将会遗失，但有一部分，或者极重要的部分，可能反会在新知识分子的批评下，获得再生的机会。而获得再生的中国文化的精彩部分，将无疑地可以永远生存下去，而突越一切时空的制限，并且因它之价值并不低于西方文化，因而它可跟西方文化在平等的地位上相互交流补益，只有在这样的一个状况下，陈序经

所说的一个新的整个的"一致和谐"的文化之形成，将有可能。基于中西文化价值没有高低，只是不同的理念，我相信今后的局面，决不是中国文化特质全面的遗失，或中国文化模式的全面破坏，而是中西文化特质互有遗失，互相新生，中西文化模式互有破损，互相建立。换一句话说，我相信在今后的岁月中，将出现一多样的、繁复的文化特质（有东方的，也有西方的）所构成的一全新的世界的文化模式，在这样一个世界文化模式，亦即在魏斯莱氏称谓的普遍一致的文化结构下，一种世界文化将逐渐出现。

倡"全盘西化"论者不必一定"数典忘祖"，正如讲历史文化者不必一定基于"民族情绪"一样。不过，倡"全盘西化"者之常陷于民族自卑感而不自知，正犹如讲历史文化者之常陷于民族自大而不自知一般。笔者以为，民族之自满自大固然是一病态，但民族之自卑自贱则尤不健康。我不太欣赏黑格尔之"绝对精神实现于普鲁士"之论，但我敬爱费希特、歌德之鼓舞民族精神，尤崇仰康德将人由卑弱状态自拔出来之努力，故我对宋儒"尊德性，道问学"二派虽各有所感，但私下总较喜欢陆、王劈头一句要人"堂堂做人"之气象，因人之精神如陷于卑弱不拔，则一切成就总无希望。我之所以不取"全盘西化"论，不惟因其不可能，更厌其自卑感太重。与中国人"全盘西化"论相应的，在西方，有"白种人的负担"之谬说，在凯卜林（Kipling 1865—1936 年）等眼光下，有色

人种皆是落后民族，有色人种的开化是白种人的负担，而中国“全盘西化”论者正亦有这种潜意识的企慕，而此辈人之恨自己是黄色人，恨自己之为中国人，则是必有的逻辑。这都是缘于一西方文化之“外慕”心理而来（不问其真否了解西方文化），而总有“中华民族花果之飘零”（唐君毅先生文）之大悲剧出现，此固是一大可浩叹之事，但在失望之余则有一线曙光之透露。此一线曙光非由天上照来，也非由西方射来，而是中国人自己心中发出。由于中国之此一大悲剧之出现，乃激起民族智慧与历史良心更深度的反省与觉悟，因此而形成对近五十年来文化发展之史实加以检讨与批评，亦即产生对五四的批判运动。五四本身即是一批判运动，对五四之批判即是一反批判运动，若以五四批判之对象称谓“正”，则“五四之批判”是“反”，而“批判五四”则应该是一“合”，若此一“批判五四”之工作循理性之轨道及良心之命令发展下去，应该会有光明之前途，而开出一中国近代之文艺复兴。我们认为，传统是可以批判的，并一定有许多可以批判的地方。对传统之批判、改革，乃至革命，都可用以征服文化之惰性或文化之保守性，以促成文化之再生与新生，所以批判传统是有它正面的价值的。可是，批判、改革或革命的步子不能走的太远，更不可“为反对而反对”，因为一味反逆传统并不是文化生命开展之正路。诚如德贝吾氏在其《西方之未来》一书中所言：

自然，反逆传统并非全是坏事，有时，反逆旧日的事物，往往是生命健康的记号，而且，要产生艺术上新的派别或形式，反逆传统是不能避免的事。可是，我们不能因此说，反逆传统即是真理。现代有许多人以为，否认一切传统，不承认任何事物，即等于创造新事物。这类想法是错误的，大家这样想，就会走上虚无主义之路。

我以为五四批判运动是一智慧，是民族生命健康的记号。批判五四运动则是一更深之智慧，一民族生命更健康的记号。五四迄今，已将半个世纪了，世界在变，观念在变，历史不容许我们永远停留在那个时代上，我们要开始中国的文艺复兴，自需对古典文明作一回幕，作一黑格尔所说的“超越之保存”。我们认为“从五四之批判”到“批判五四”是中国文化向前开展当有之历史过程，这是势，亦是理。我们应该有“以今日之我与昨日之我宣战”的智慧与勇气！

三、中西文化基本性格之差异

据文化人类学者魏斯莱在他巨著《人与文化》（Man and Culture, 1923）中说：“最近五百年来的所谓较高的文化，只有两个现存的类型，其他的包括不到五十个原始（文化）的类型”。魏氏所指的两个文化类型，即是东方式

或亚洲式文化，西方式或欧美式文化（Eastern or Asiatic Culture and Western or Euro-American Culture）。依他的分析，西洋文化的主要特征是机械的发明、民众教育、普遍选举权以及国家主义，至于东方文化的特征他没有指出。依一般西方的看法，“东方”文化之特征大致为：农村经济、家族主义、妇女地位的低落及神秘主义等，这是从文化区域（culture area）之观点审看文化类型来分的。其实，这种分别在两大区域之文化中心看，固然很明显，但在文化边际（culture margin）区域，则因为有各种文化模式之交杂影响，而难显其区别之所在。譬如香港，即是一西方文化与东方文化交互影响的边际区域，它有多样的文化特质，而所形成的文化模式则亦不易说绝对是东方式的或西方式的。文化区域本有大小之别，在西方的大指称下，欧洲与美国显然有区别，在东方的大指称下，中国与印度，乃至日本、韩国都有很多的差异。所以，这也是一种相对的说法。现在，我试探索的倒不是想从东西两大文化区域来剖解两大文化之特质之差异何在，而是想说明东西两大文化特质或其基本性格所以相异的原因，我不愿用精神文明来代表东方，或物质文明来代表西方，这样的一个传统分法是十分幼稚的。因为我前面说过，文明是含有物质与非物质两种质素的，因此，不管东方文明或西方文明，它们都含有精神文明与物质文明的质素。这两大文明，各有其特性，但决没有精神物质之别的。

我很信服胡适之先生认为中国文化之根底是“人文主

义与理性主义”的说法，不过，这种说法仍不能指出与西方文化相异之处。因西方文化之源头希腊文明亦可说是人文主义与理性主义的（惟西方文化另一源头希伯来文明则是超人文主义、超理性主义的）。因此，我们仍须作更基本的探索。据我了解，中国文化的基本性格之异于西方文化者，在中国文化之基本性格是艺术的、道德的，而西方文化之基本性格则是哲学的、科学的。这个看法，近人已有论究，并已有许多相当深刻之挖掘。粗浅地说，中国文化所走的路向是“人文哲学”，西方文化所走的路向是“自然哲学”。中国文化重人、重人文、人生、人道、人间、人伦、人格、人情、人性，而孔子提出的“仁”字便是中国文化的代表词，郑玄曰：“仁、相人偶也。”仁从二人，由此可见仁是讲“人际”之道，亦即是“做一个人须要尽人道，尽人道即是仁”。孟子说：“仁也者，人也。合而言之道也。”荀子说：“道、仁之隆也，非天之道、非地之道，人之所以道也”，故儒家一切之意识形态皆自“人”为出发点，又以“人”为归宿点，故“天之道”之宗教在中国不发达（当然中国的原始之文化精神中亦有宗教性的超越的感情，此从中国天人相与，天人合一，天人之际等思想可以看出），“地之道”之自然科学在中国亦不得开展（当然也有利用厚生等之技术观念，但此皆是小道，地之道，非君子之所乐为也）。《论语》：“子夏曰：虽小道，必有可观也，致远恐泥，是以君子不为也。”晦翁注：“小道，如农圃医卜之属”。惟独“人之道”的人生哲学发荣

滋长，蔚成大观。梁任公说：

> 顾儒家所确信者以为"人能弘道，非道弘人"，故天之道，地之道悉以置诸第二位，而惟以"人之所以为道"为第一位的，质言之，则儒家舍人生哲学外无学问。

真是一语破的。儒家重"人之道"的人生哲学，其主要之目的便是安顿人生，使生命在地上落实，使人真正成人。因此中庸所说"成人之性"的学问逐渐发达，此中国所以能开出辉煌之伦理学、政治哲学、文学、艺术也。因为伦理学、政治哲学、文学、艺术都是规范人伦，安顿人生，涵育人性，升化人格的，而这些学问又是互通声气的，文学中有政治，亦有伦理，政治中有伦理，亦有文学，伦理中有政治，亦有文学等。蔡元培先生在《中国伦理学史》中有一段话可为印证，他说：

> 我国的儒学为伦理学之大宗，而儒学一切精神界科学，悉以伦理学为范围。哲学心理学，本与伦理有密切之关系，我国学者仅以是为伦理学之前提。其他曰为政以德，曰孝治天下，是政治学范围于伦理也。曰国民修其孝弟忠信，可使制挺以挞坚甲利兵，是军学范围于伦理也。攻击异端，恒以无父无君为辩，是宗教学范围于伦理也。评定古文辞，恒以载道述道

德，眷怀君父为优点，是美学亦范围于伦理也。

所以，在中国文化的大领域下，宗教、法律、政治、哲学、艺术都是配合和谐而无此疆彼界之可言。钱宾四先生称这种现象为“完整凝一”，而这种现象则正是中国哲学中“理一分殊”的写照。在这里，我们换一个角度来看看中国文化艺术性的性格，中国对自然之态度，固然亦有荀子之“天论”中的“戡天主义”的一派，但是多数的中国人，却不采取与“天”、“物”或“自然”对立的态度。相反的，都是采取一种爱之乐之好之的态度。“仁者乐山，智者乐水”这两句话，很可以代表中国人对自然的基本情性。中国是一农业经济的社会，农业是“靠天吃饭”的，因此对“天”、对“自然”产生一情意，遂而有“万物若有情”，“江山如有意”等观念，而看到草木生生不息，冬去春来，绿意又生之自然事象，更体念到万物自得之意与宇宙生机之悠久，而产生“天人相应”、“物我一体”的心灵境界。在中国人的心目中，自然是天机一片，情意绵绵，因此才有陶渊明那样伟大的田园诗人的出现（陶渊明的“不求甚解”是中国读书人的通病，而不求甚解，都是“想当然耳”的气味，这是与科学求绝对之真，求最后之理的精神相背的）。总之，中国人对自然的态度，不是冷酷的，而是有情的，不是解析的，而是观照的，不是科学的，而是艺术的。唐君毅先生在《中国之乱与中国文化精神之潜力》中说得好：

中国人因视自然宇宙为流行发育之境界，而对之特有情，故视宇宙为生机之洋溢，而欣赏游息其中之艺术兴趣浓，由此而阻碍对客观世界作冷静之分析，亦缺乏对于时间空间数字及自然范畴之纯形式的意识，因而未有西洋近代之科学。

我想，王阳明先生在庭院镇日格竹子，格得一无所得，结果病倒，这决不是阳明先生比你我不聪明，而是他这一“穷理格物”的工夫全是道德主体的观照，只是自家的道德反省的历程，与西方科学之重抽象之思考，实体之解析全然殊途，因此阳明的“格竹”至多可以成就自家之道德，决格不出竹子本身之理来，这不是阳明本身智慧的制限，而是整个儒家思想的智性上的制限。中国文化的范畴里，比较缺少的是科学的思考，科学的精神。有一位美国教授曾问起，中国人与欧美人之差别是什么？我一时说不尽，也实难说，我就说了一个比喻，我说中国人与美国人对月亮的态度不同，中国人喜欢用艺术的眼光去观照，可以产生种种诗情画意，透过月色的凄清，可以意象月亮里有个绝俗出尘的美丽嫦娥，并且有“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心”之诗句，此诗句则包含有伦理的气味。而欧美人对月亮则以科学的眼光去分解，可以推测月球上亦有水草，有类似人之动物，从神秘的月色中，兴起一种揭破月球秘密的动机，而要发展火箭，到月球探险。我这一比喻自不甚妥，但或许可以说明中国文化之性格是艺术

的、伦理的，西方文化之性格则是哲学的、科学的。很多中国人，因中国没有科学而感到自卑，从而列举历代各种发明以示中国亦有科学，其实，民族文化正如个人然，有的长于数理、有的擅长文法，这不是程度高低之分，而是性质之相异。此于民族亦然。希腊人长于哲学，希伯来人擅于宗教，而中国人则对人生哲学有特殊之成就。这都说不上智力有上下，文化有高低，这只是各个民族的性格与努力方向不同，而结果亦不同。爱因斯坦固然伟大，但不见得一定超过苏格拉底，而苏格拉底当然也不在耶稣之上。孔子非科学家，非哲学家，亦非教主，但孔子之伟大自必不在苏格拉底诸人之下。现代有很多人似乎被摩天楼、霓虹灯所震炫，因此一切的价值都以科学为衡断标准。其实，这种“科学之外无学问”的见解并不比迂儒“四书五经之外无学问”或西方中古僧侣“神学之外无学问”之见解高明多少！我愿大家放弃“科学为万物之权衡”的观念。现在我们再来看看西方文化的基本性格是什么，这样我们或许能在清醒的心境下做一点比较的工作。前面说过，西方文化所走的路向是“自然哲学”，解决的对象是自然，是物，其主要的努力趋向是《中庸》所说的“成物之性”。科学可以说是成物之性的大道，而哲学则是一种智性的运作，它是冷冰冰的。科学家可以在实验室里不管世间之死活，一往直前地思索、解析。因此我们在此需先有一了解，即中国读书人总是关切人群社会的，孔子不能专做学问，不能专做教书的工作，而必须栖栖惶惶，

奔走列国，目的只在教化天下。孟子本亦可舒舒服服地做思想的工作，可是，他亦要到处游走，且挺身距杨辟墨，为的是人伦大道。中国真正的读书人总有几分“先忧后乐”的襟怀，而社会对他之尊敬亦往往以他对人群之热情多少以为断。可是，西方知识分子则可以把自己完全孤立起来，他可以对自然无情，亦可对社会无情，真正的科学是在实验室中检视一细胞，在望远镜中观察一行星，都不必有“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的心境的。科学家的纯智性的运作，乃是对一事象作一往直前的探索，而可不计较利害得失，只求满足自己之意识之冲动的欲望，如探险家冒冰雪之冷，涉绝巇之险，以求能登山之巅。西方人对爬山英雄的征服自然之精神与对拿破仑“马上之世界精神”亦同其崇拜，而中国人则对爬山家未必会致如何之敬意。西方人这种将一生精力投注于一事一物之研究或征服的精神，正是开出西方文化之多样性的原因。中国人做学问，带有“为做人而学问”的态度，文文山“读圣贤书，所学何事”之语正是绝好证据。而西方人做学问，则多有“为知识而知识”之精神。西方文化之源头希腊文明，最初即是在哲人“为知识而知识”的心境下展开的，希腊哲人都是为满足纯粹理智的兴趣，摒绝社会痛痒而工作，他们根本无视奴隶制度之不合理，反以为奴隶制度可使哲人有闲，而可以做纯理智运动的游戏。第一个西方哲学家科学家泰利斯（Thales），仰观天象，凝视远注，以致身落井中，这即是脱离了一切关

系，而将整个精神投注一事象之中。而这种专一求精不计利害的精神即是科学的精神。这种精神，近代西方人用作对人之外一切事物之无穷追求，即表现为史宾格勒所称之“一求无限权力之浮士德精神”，此追求权力之浮士德精神，表现于民族国家则为帝国主义，表现之于自然界则是培根（F. Bacon）的“截天主义”，而他之“知识即权力”一语，正点破了西方文化精神的面貌。在西方这种“权力意志”的极度发展下，促成了——“权力造成的黄金世界”之出现（叶楚伧先生有一名言，即中国是美德造成的黄金世界，叶先生之言是否对是另一问题，但此可以与我杜撰之言相应而看），在西方世界里，科学是一切之根源，科学的成就的确几乎可与“天公”比高，但科学之过分崇拜与权力之无限膨胀下，科学已脱离了人之宰制而反来摆布人类，因而有“科学的恐怖”的心理之产生。原子弹发明后，科学已可以造就世界，也可以在一夜之间使世界毁灭。科学是没有善恶的，他是中性的东西，科学之为善为恶毕竟还在人的身上。因此，在“原子毁灭”的颤栗中，“人”的问题被西方人再度重视了，东方的文化也为西方思想家严肃地研究了，这是一个信号，一个东西文化碰头的信号，亦是人文哲学与自然哲学交流产生世界哲学的信号！

四、从东西文化之冲突对垒到相互交流

从上面的论述中，我们可以得一概念，即中国文化的

成就是“成人之性”，西方文化的成就是“成物之性”，二者皆有不足与所偏。因此，在“理”上，二者之交流互涵实有必要。只是百余年来的西方人有优越感，东方人有自卑感，在优越自卑的两种不正常情绪下，始终没有建立起完满正常的关系，最遗憾的是，二者不但没有建立起完满正常的关系，并且造成了空前的冲突与对垒的局面，而冲突与对垒之造成则由于“权力主义”与“势利主义”作祟之故，因西方文化之来是以枪炮为先遣部队，而中国人亦只羡其炮利船坚，而不心悦诚服。中国文化与外界文化之冲突与对垒，在历史上大规模的只出现过一次，那便是隋唐以后的儒、佛的对垒，但那次对垒并不严重，因为中、印两国的知识界都不曾有权力主义与势利主义的气味。印度人并没有用枪炮来推销佛学，中国人也只是出于一种真正爱慕的心理，而不夹带丝毫势利的眼光。因此，儒、佛之冲突与对垒之局面是不严重的（韩退之的一篇《谏迎佛骨表》的文字算是最高潮了）。而最后儒、佛竟相互恋慕结缡，终有一宁馨儿之诞生，此一宁馨儿即是宋明之新儒学或理学。所以，中国文化第一次与外界文化由冲突与对垒而互相交流，是一大喜剧，是中国文化之一度文艺复兴。但16世纪、特别19世纪以来东西文化之冲突与对垒，则表现了一痛苦的历史，中国人只是在西方的枪炮恐惧下，口服而心不服地、不得已地学习西方文化，自同治而戊戌而五四，尽管国人对西方文化之含义之了解有深浅高低之别，但这种不正常的心理是始终潜伏在中国人的心

坎里，而形成一不易抹去之阴影。最可憾的，还是许多西方人坚执着他们的文化优越感（清之前这种文化优越感几乎是中国人的特产品），他们不懂得中国人，也不了解中国文化（中国人在他们的眼中只是一种初民的神秘的鬼神崇拜者，中国文化在他们眼中只是瓜皮小帽、旗袍、水烟袋以及两千年的专制政体加几百年的缠足习俗，这种观念即使现下的西方人还是持有的，在许多电影中即曾有戏剧性地出现，而令人啼笑皆非，既怜其愚亦厌其骄狂），他们自高自大，总以为别的国度的人不能产生像他们那种高度文化，因此总喜欢把别的民族看做落后民族，把别的文化看做已经僵死了的或原始状态的文化。西方人来东方都是抱着一种凭吊古迹、欣赏古典艺术的好奇心的，在西方史学家、哲学家史宾格勒的眼中，中国文化到汉代已寿终正寝。汤因比（A. Toynbee）则以为中国文明与埃及文明一样，都已僵化。西方人这些偏见与观念，在海禁洞开之前，中国人都曾有过，但结果只有促使精神创造力的死亡。德贝吾氏说过很有意义的话："自满自大之性，不仅是衰落的征兆，而且是衰落的起源"。西方人中像德贝吾先生这种态度的已日渐增多，他们已慢慢地能够开始自我反省与批判，目前，且已普遍地从"自满自大"的迷梦中觉醒过来。事实上，自史宾格勒的《西方之没落》，汤因比的《历史之研究》一书发表以来，西方人如被被浇了一盆凉水，甚至如当头受了一棒，史宾格勒以铁定的宿命的口气告诉西方人，西方文化的命运已经注定没落，他明白

地劝西方人再不要幻想有伟大的宗教、哲学、诗歌、绘画，而只能去从事实际政治与技术的工作。他说："我们没有自由到这里，我们只有自由做那些不得不做的事，否则什么也不做"。史氏这种悲剧的气氛曾一时笼罩了西方，汤因比虽然不似史氏之带有神秘的决定的历史观，并且他郑重表示过他的思想与史宾格勒相反，可是，他却承认西方社会"已经毁损而且走向崩溃之途"，虽然"文明之毁损"在汤氏的思想体系中的意义不是一种不可补救的灾难，但他认为西方文化现阶段中正在毁损之过程中，则无可争论。我们当然可以不必有史宾格勒或汤因比的悲观或失望色彩的看法，但是二十年前，荷兰史学家亨支嘉(Huijiuge)的名著《明日之阴影》，则已经变成"今日之阴影"了。

> 科学已经站在人类思想的最前边界上，科学已冲过这些边界，征服了大宇宙的无穷空间，透视原子最内层的秘密，然而，现在，科学正徘徊于文明自我毁灭的边沿……原子弹之爆炸，诚然为人类开辟了能力之无限的来源，可是也种下毁灭的种子。

总之，西方文化在"自然哲学"方面的充量发展，促进了科学的兴盛，这自然是一高度的理性之表现，但是，科学之无所不往，无往不在，却使人类的精神受到一层桎梏。这与科学之原旨在解放人类之精神桎梏是相背的。纽

约帝国大厦，高耸云霄，这实在是人类精神之一大解放。但是，帝国大厦下面如蛊蚁的人类，却感到一种窒息，并觉得渺小而微不足道。科学万能是一知识的崇拜，理性的崇拜，但仅凭知识或理性之不能解决时代问题已经为识者所指出，于是，西方普遍地已有超理性与反理性运动之产生。德贝吾说：

> 理性既被抛弃之后，一般人可在两种方向之任一种中去求解决，向上升，寻求较理智为高的价值，或者向下沉，抛弃理智以就比理智还低的东西。

向上升，于是宗教、哲学、道德伦理之复兴，而东方汉学热亦是此一趋向中之表露。西方近代大哲薛维彻在《文化之没落与再建》一书中，认为“文化之本质，是伦理道德的东西”，明明地否定了“科学即文化”之独霸性。汤因比指出：“19世纪西方世界发展的中心兴趣是以技术代宗教，21世纪时，西方世界的发展将会一反这种趋势，返回到以宗教代技术的道路”。汤因比之预言，已经在西方见到一些端倪，而这种上升的历程都是朝趋乎理性方向的，亦即是一方面肯定科学之价值，将科学安顿在一定的领域，另一方面则更肯定人之主宰性，亦即以“人能弘道，非道弘人”的精神来驭物制物。这一方向正是西方文化自觉自救之道，而中国之伦理道德乃有其贡献于西方文化之价值。反之，另一个路向，则是向下沉，亦即精神之

向下，显然的，这种下沉的精神是非理性、反理性的。

在西方文化这样的一种上升与下沉的两种发展趋势下，我们东方人，特别是中国人应该再来看一看自己的文化在解决西方文化问题上，有什么可以用来补偏救弊，及怎样以开启世界新文化。在这里，我要求读者不妨先去阅览一下日本的近代史，日本文久二年（1862年），三岛攘夷论大昌，而开国元勋佐久间象山熟知外情，力言不可，他是日本以儒家而兼治科学的第一人，不想他因此而被刺身死，死年不过五十有四，其被杀之罪状是："此人唱西洋学，主交易开港之说，其误国之罪难舍，是为国贼，加以天诛云云"。佐久间氏实在死得冤枉，老实说，佐久间氏还不是一个"全盘西化论"者，他倒是中国的张之洞，而识见更有大过于张之洞者，因他不只是慕欧美，而且真了解欧美，在他眼里，东西文化并没有本末、体用之别的说法。他说：

> 以汉土圣贤仁义之教为经，以西洋艺术之诸科学为纬，以图皇国之盛，此为我之志愿，汉土之学不免空疏之讥，西洋之学，不从事道德义理之研究，虽有惊人之迹，究与圣贤悬隔，惟有合并二者，方为完全。

东西文化之争，在日本经佐久间氏片言折狱而平息而各适其适（此可参看张君劢《中日阳明学比较》一书），

在此后同一时期，日本一面能研究汉学，寖寖而执东方汉学之牛耳，一面则全力维新而富强而工业化而现代化（许多人以为日本之维新运动，是“全盘西化”，而放弃东方文化，实是一大误解，汉学在日本之受重视，孔子在日本之受尊敬，决不在中国之下），中国则始终在中西文化的论争中过笔墨游戏的日子，而现代化只是一口头禅，富强康乐则只是当一种光景来把玩。这说来不能不太息。对东西文化我们应该用日人佐久间象山的眼光去看，亦即平等地去看。过去，张之洞等的“体用”或“本末”之说是不必有，这是一种“东方文化的优越感”的表现。在东方文化的本身结构中，可以有体有用，有本有末，此于西方文化亦然（如科学之原理是体是本，制造之技术则是用是末），但决不能说中国文化的是“体”是“本”，西方文化的是“用”是“末”。依同样之理，西方学者以白种人文化代表世界文化亦是一错误。罗素在《西方哲学史》一书，殷切期望东西文化之交流，他说西方仅为世界之一部，西方人士往往以西欧文化代表世界文化，此实为狭隘的观点。他要求西方人，“我们应该承认东方与西方的平等，不但为政治上的平等，尤当为文化上的平等”。这是罗素打破“西方文化优越感”的新智慧。我相信：如东西两方都放弃一种狭隘的文化优越感，那么真诚地接触与交流将大有可能。的确，东西文化各有其面目，各有其贡献。“汉土圣贤之学”之价值，不能一笔抹杀，它在解决现世之“人”的问题上正有功用。知识、权力都不坏，但

以知识与权力为崇拜之对象，则可以产生流弊。西方近代之文化精神，是一追求无限权力之精神，此史宾格勒言之在先，罗素等承认于后，而缘资本主义而生之帝国主义殖民主义，则正可以印证之。故在东西文化接触后，日人金子马治即曾称西方文明为“权力文明”，而中国文明则显出它的道德性，日人五来欣造博士称儒家之文化为王道主义，儒家之政治理想为“道德政治”（Ethocracy），道德政治以“德”为要素，而鄙视“力”，他说儒家亦如罗马，以世界帝国为理想，但二者之方法根本迥异，盖罗马欲以“权力”建造世界帝国，儒家则欲以“文化”教化世界，故儒家之国家是理性之帝国。由此，可见中国文化是不想征服别人的，他只想帮助别人，教化别人，《书经》“道洽政治，润泽生民，四夷左衽，罔不咸赖”，就是最早的“书证”。这一思想一直到孙中山先生还是郑重地谨守着，他的民族主义强调王道主义即是由儒家思想一脉传来的。循儒家理性帝国之思想以看，《礼记·大同》篇的蓝图是可以实现的，世界的战争是可以免除的，孔子的道理，耶稣的道理都可以“并行不悖”地存在的。当西方智者喊出“人类不结束战争，战争将结束人类”的声音的时候，中国文化应该挺身站出来，中国文化对现世人类社会的问题是可以供一些智慧的，在此，我要引梁任公在《先秦政治思想史》的一段开场白：

人类全体文化，从初发育之日起截至西历十五六

世纪以前，我国所产者，视全世界之任何部分，皆无逊色。虽然，我国文化发展之途径，与世界任何部分，皆殊其趋，故希伯来人、印度人之超现世的热烈宗教观念，我无有也；如希腊人、日耳曼人之瞑想的形而上学，我虽有之而不昌；如近代欧洲之纯客观的科学，我益微微不足道。然则中国在全人类文化中尚能占一位置耶？曰能！中国学术，以研究人类现世生活之理法为中心，古今思想家皆集中精力于此方面之各种问题。以今语道之，即人生哲学及政治哲学所包含之诸问题也，盖无论何时代何宗派之著述，未尝不归结于此点。坐是之故，吾国人对于此方面诸问题之解答，往往有独到之处，为世界任何部分所莫能逮，吾国人参列世界文化博览会之出品恃此。

五、世界文化的浮现

文化传播是一种极普遍之现象。文化传播的意义有二，在原发明社会言，谓之传布，在采用此发明的社会言，谓之借用。任何一个社会，多少都有自己发明的东西，亦多少有借用他社会东西。如中国，指南针、火药、印刷术都是自己发明的，但时至今日，不但轮船、火车、电灯、电话是欧美输入，即使公司行业、学校机关、乃至婚姻、选举、开会等制度亦是从欧美“借用”而来。这种“借用”而来的文化，在社会生根之后，便与自己发明的

文化无异。日本的“大化改革”、“明治维新”曾大量地借用中国文化和西方文化，但久而久之，在社会人心不自觉中，已经成为日本自己的文化。中国自海通以还，西方文物如海鲸波山，排空而入，起初凡适合或与中国文化模式不冲突的西方文化，都立刻为中国文化所借用，而与中国文化模式不同或冲突者，则会发生过“欲迎还拒”的一种“拒汰”现象。我们知道，文化之传播，起因于文化之接触，文化不接触则已，一经接触，便有传播之可能。魏斯莱说：“文化特质几同麻疹一样的传染”，不过这种传染性因交通之便利与否，民族性之是否谦让骄夸等原因可以异其强弱快慢。我们知道，世界主义是中国文化的特质之一，由世界主义的观点出发，便有“天下为一家，中国为一人”的意识形态。中国人素来不讲对立，只讲融和，儒家“仁者与物无对”之精神，即是最好之说明，唐君毅先生在《中国之乱与中国文化精神之潜力》中说：

> 中国文化精神，不主在人与人间造成壁垒，乃早超过了种族民族狭隘的国家观念。
>
> 中国文化之一特别伟大之一好处，我们可以借《水浒》中一人之外号“没遮拦”名之，中国人之受苦与吃亏，都是由于此没遮拦之精神。

的确，用“没遮拦”来形容中国文化之精神是很恰当的，而中国百年来，由“洋务”而“维新”而“新文化”

诸运动，亦未始不可说是“没遮拦”精神之扩大之表现。但唐先生此说却只说对了一半，因为中国自古以来就有华夏第一的文化思想，因此据有一自觉与不自觉的“文化优越感”，这种文化优越感的确阻碍了中国走向真正文化世界化的道路。如实地说，中国古典的“世界观”实不过是“中国观”而已。可是，欧洲民族，特别是盎格鲁萨克逊民族，则始终抱着一种绝对的狭隘的“民族优越”、“文化优越”的观念，对他民族、社会的文化漠然视若无睹，一点也没有敬意，一味地采用武力、经济，或政治等力量推销“白种人的文化”，而从来不肯研究中国文化，看到瓜皮小帽就摄影，看到烧香拜佛就拍照，看到农村贫愚就写书，这种“捕风捉影”、“浮光掠影”看中国文化的态度，何能看得真切、看得深入？又何能产生同情与敬意？这一切正可说明，何以中国近百年来已大量地接受了西方文化(当然被迫采用的成分多)，而欧洲民族则没有，至少很少受东方文化的影响（在18世纪曾有过）。现在，当中国浅薄的人大骂中国文化一钱不值的时候，西方有识之士已经开始反省，应该对东方文化“平等相视”，应该积极研究汉学了，我不希望在未来的年月里，西方人会产生一种东方文化的狂热，或崇拜（当然很少可能），这是非徒无益，抑且有害的。这正如东方人对西方文化产生狂热与崇拜会发生流毒一样（我在报纸上看到一则离奇的离婚新闻，美国有一位巴克雷先生，他是一个东方的崇拜者，他要他的太太的“修饰，服装，说话和举止都要像个中国太太”，

他要他的太太百分之百地“全盘中化”，可是，巴克雷太太毕竟是西方人。她说：“勉强学样，实在受不了！”终于她要求离婚而获准。这位年轻的巴克雷太太的做法是对的，她应该做她自己，她不应该做“不是她自己的自己”，这是则趣味性的新闻，但很可以用来作为严肃的文化问题的讨论对象）。中国现在正有大量的人学着做“西方人”，尽量地做“忘掉自己”的工作，而居然也很泰然地做了“不是他（她）自己的自己”，这也许是中国“没遮拦”精神的最高最彻底的表现，但这到底是一悲剧。因为一个“不是他自己的自己”的人，他的生存又有什么意义？在客观上，他也不过是一个“僵硬的洋化者”、一个“伪装的洋人”！我想，除非一个人他已经认为做中国人可耻，他不应该想做洋人，而除非科学的文明真能够改变一个人的面容、肤色、神经细胞，乃至大脑、小脑，他想做洋人还是不可能的！“全盘西化”还是梦想的！我只能诚恳地希望今日的西方人，不要犯巴克雷君犯过的毛病。但需放弃“文化优越感”的态度，跟中国人真诚相待，这样，中西文化在双方“真诚的接触”下，一个新的，表面上看来，不是东方的，亦不是西方的，剥开表皮看，既是东方的，亦是西方的世界文化，将有一天真正来临。这决不是一种梦幻，而是一种实际的可能。

“优胜劣败”固然是生物的铁律，同样的，这个铁律亦可以适用到人类的文化界。东西文化在真诚的接触下，一种自然的淘汰现象将会很严格而敏锐的出现，但这种淘

汰过程，将是一种公平的竞争，而不夹带任何势利主义、功利主义或武力主义的气味。西方科学、民主、大量的技术文明都将在中国得到充量发展，而生根而成为中国文化的一部分。中国的人文思想、人生哲学以及那种拿得起、放得下的生活情调，与自然容忍舒泰的闲适哲学，乃至中国绘画、中国建筑等东西，都将会浸蚀到西方文化中去，爱默生、韬洛、惠德曼的思想将极可能得到进一步的发达与复兴。林语堂先生早在二十五年前在他的《生活的艺术》一书中就说过这样的话："我不晓得将来东西文明是否会沟通起来，可是事实上，现在的东西文明已经在联系起来了。如将来交通更进步，现代的文明更能远布时，它们间的关系将更加密切，现在至少我们可以这样说：机械的文明，中国不反对，目前的问题是怎样把两种文化加以融合……即中国古代的人生哲学与现代的物质文明——使它们成为一种普遍可行的人生哲学"。今天，世界的交通的景况已与林语堂先生那时全然不同，1872 年朱利维纳（Jules Verne）幻想弗格（P.Fogg）在八十天以内环绕地球一周，现在，我们很容易在八天以内环绕一周，并且极可能在八小时以内周游世界。交通的革命使地球相对地缩小，而文化之传播速度与幅度则如气团一样地旋走扩散，东西文化将无可避免地碰头，地域性与种族的观念将必然地日趋消失，我们可以很实际地想象到诺索普（F.S.C.Northrop）的《东西的会面》（The Meeting of East and West）的景观将要来临。美国夏威夷岛不是在印

度诗哲泰戈尔的暗示下，正建立了一个东西文化中心(EWC)，以从事东西文化的交流吗？东西文化的交流已由观念理论而演变为实际行动了！事实上，我们已很确切地体味到，一种世界观的意识形态和全球性的生活方式已在形成，人类文化已逐渐在“世界化”的过程中凝炼。世界文化不只是将要来临，且已经来到，已经在浮现！而在世界文化由酝酿而成熟的创造的过程中，中国知识界的努力的方向，应该不再停留在“东西文化论争”中，求一日之长。中国的新知识分子，应该有一种“文化无国界”的观念，喜爱中国文化的先生们，应该从中国古典文明中去发掘新的东西，以便贡献给世界文化，喜爱西方文化的先生们，大可以去做西方文化的介绍工作，这一代，尤其下一代的中国人，没有谁会讨厌科学民主的。这样才真是“万物相育而不相害，道并行而不相悖”，传统派的先生们大可以不必畏惧中国文化之丧亡的。西化派的先生们也大可不必害怕西方文化被摒绝在中国的门外，科学民主迟早是会在中国文化的土壤中生根的。

此文在1963年2月刊于《狮子吼》季刊，那时台湾的学术界正进行着一场炽烈的文化论战，我无意于参加，因为我对当时论战的凉薄与周纳态度感到寒心，许多朋友们曾怂恿我发表一点意见，我没有做，但我终于写了这篇三万字的长文，寄给一个很冷的季刊，发表之后，也并没有引起任何的注意，但却为一位台湾大学的早期毕业的朋友看到而引为无上安慰，他把这篇东西卷了又点，点了又

圈，并辗转打听我的地址，跟我见面，因此，我觉得这篇东西没有白写，最近则陆续有人向我要这篇文字看，我因为只有一个孤本，所以未能一一借看，现在我特附录在本书里，以供大家参看，我只作了极少的文字的更动，而保有其原来的面目，虽然里面有些观点已非我现在所有，但里面的观念则仍是我现在所喜欢的。

·注释·

[1] 见 J.G.De Beus：The Future of the West.

[2] 梁启超著：《清代学术概论》，76 页。

附录二　胡适与中国现代化运动

一

说胡适之先生是中国历史上争论最多最凶的“历史性的问题人物”，决不是夸大的说法，而是一个事实，而这一说法则关连到中国五十年来的政治的文化的动向，透入到“中西文化之争”的核心，牵涉到“打倒孔家店”与“全盘西化”论的学术公案上去了。我以为，五四新文化运动是中国的启蒙运动，而实际上，它是附缘在政治上的爱国运动而发展的，这一个运动的本质与动机是纯洁而可敬的，而这一运动所呈现之景象蓬勃焕发，富有一种新的浪漫的情调，更是令人喜爱，当时的领导人如胡适之、陈独秀、傅斯年、钱玄同诸氏都有高昂卓荦的气象，他们所揭橥的“民主”、“科学”的大纛，可以说是切合时代之需求，而必然地会赋予古老的中国文化一种新的生命力的，至于他们发出严格的批判传统文化的声音，更如暮鼓晨钟，发人深省，所可憾者，当时这辈领导人物，大都受学西土，有的对中国传统文化之精神价值无真正透切之认识，而年少气盛，落笔吐词，大都意气，对中国文化未能平心静气的予以“再估值”，形成一种有意无意的大曲解，

而最大之错误则在认定传统文化（不加辨别地）与科学民主相悖而难两立，乃至以儒家思想为科学民主之大敌，以为非打倒“孔家店”不足以开启新文化；非把线装书丢到茅厕去则中国将永远沉沦于野蛮落伍之境；认定必先打倒传统文化，而后科学民主始能在中国生根，于是他们的主要工作是“破”，而不是“立”，是“打倒”，而不是“建设”。而这一股新兴的势力如狂风巨涛，把旧社会之价值系统、文化结构悉数斲伤砍倒，传统文化便如断烂朝报一股儿丢到茅厕里去。“孔家店”破产了，以孔孟为主之儒家思想被逼退位了。而新的思想则形形色色，排闼而入，如万花缭乱，表面上真有“春意闹”的大观，实际上则是一片混乱，中心无主，东风来、西面倒；西风来、东面倒，形成了“心灵的真空”，造成了中国文化史上前所未有的“思想主权完全沦丧”之悲象[1]。总之，五四运动是一个历史性的运动，它产生了正面的价值，也产生了反面的影响，它正面的价值则在洗涤、冲刷了旧社会、旧制度、旧思想的腐污面，它的反面影响则在没有分辨地砍伤斲伐了中国传统文化的根核；五四运动既然是一个有功有过的运动，则五四的领导人之一的胡适之先生，当然也应该而且必然地有了“功”与“过”的两面的事实，五四既是历史上的一个“有问题”的运动，则胡先生焉得不成为一“历史性的问题人物”？

二

但五四毕竟是五四，胡适毕竟是胡适，五四之功非必全是胡适之功，五四之过也非必全是胡适之过，只是五四之后，当时的领导人物，或凋谢、或失足，只有胡先生在此后几十年，声望不坠，影响日大，成为五四的"鲁殿灵光"，且浸浸而变成了"五四的象征"，而他也不自觉地承担了五四的一切功过，因而有了"不虞之誉"，也同样地有了"不虞之毁"，宜乎"名满天下、谤亦随之"，而像《胡适与国运》[2]这样的小册子也会漫天飞舞了。其实，我们在论定胡先生的历史功过、学术是非的时候，应该把胡适与五四分开来，属于胡适的归胡适，属于五四的归五四，据我所获的史料来讲，胡先生虽然是批评中国文化的"发起人"、拿大旗者，但他对中国文化的基本看法，则并没有"一笔勾销"或"彻底打倒"，对西方文化也没有"全盘西化"或"一面倒"的意思。不错，1929 年，他在英文《基督教年鉴》(Christian Year-Book) 写了一篇《中国今日的文化冲突》(The Cultural Conflict China)，在那篇文章里，他用了 Wholesale Westernization 一词，这一词语后经潘光旦教授在英文《中国评论周报》(China Critic Weekly) 上发表一篇书评，认为 Wholesale Westernization 一词可译为"全盘西化"。可是，一年之后，胡先生在《介绍我自已的思想》一文中却有了修正的看法，他说：

无论什么文化，凡可以使我们起死回生、返老还童的，都可以充分采用，都应该充分收受，我们救国建国，正如大匠建屋，只求材料可以应用，不管他来自何方呢。[3]

这却不是“全盘西化”的论调。到了 1935 年 6 月，他在《大公报》星期论文发表了一篇《充分世界化与全盘西化》，在这文里，他说：“这个名词（指全盘西化）的确不免有一点语病，这点语病是因为严格讲来，‘全盘’含有百分之一百的意义，而百分之九十还算不得‘全盘’的……所以我现在很诚恳的向各位文化讨论者提议：为免除许多无谓的文字上或名词上的争论起见，与其说‘全盘西化’，不如说‘充分世界化’”。从这里，我们可以知道胡先生并没有主张“全盘西化”，真正第一个主张“全盘西化”的不是胡适，而是陈序经。陈序经在 1932 年写的《中国文化的出路》一书中，发挥了“全盘西化”的主张，他以一个社会学者的看法，把文化的每一个单位看做一个有机体的不可分的整个东西；他认为在新旧文化的接触中，“保存固有”是没有可能的，文化的任何特质都将“没有存在的余地”，“不但没有存在的余地，而且没有可以评估的价值”。这一种“一面倒的文化观”今日只有极少数的人还奉为“金科玉律”，但在胡先生的全部著作中是找不到的[4]。而另一个家喻户晓的“打倒孔家店”的故事，世人的混蒙更是惊人，世人似乎都以为胡先生是“反

孔丘的外国人"，其实，"打倒孔家店"的不是积溪胡适，而是四川吴虞（又陵），胡先生非但不反对孔子，并且还把孔子比做外国苏格拉底、耶稣哩[5]。胡先生只是厌恨当时安福部的人抬着孔教的招牌，瞎说乱做，穷酸可恶，于是替《吴虞文录》写了一篇序文，赞扬吴又陵的勇气，这位四川的"打孔英雄"经胡先生介绍标榜之后，风头更健，意气更盛，但时间一久，吴虞毕竟不如"武松"经得起考验，名气渐渐隐没了，而胡先生则取他的地位而代之了，这又是胡先生的"不虞之誉"（或"不虞之毁"）！从胡适的书里我们实在找不到他与中国传统文化对立的影子的，他所写的《中国哲学史》一书，我相信他决不是为了反对中国文化而写，而是为丰润中国文化而写的，我敢说他写任何一个字的时候，心底里存着的一定是一个为中国文化增加"正面的价值"的意识，而不会是存着一个为中国文化增加"反面的价值"的意识的。中国文化在他的眼里有很高的位置的，我们且看他 1919 年所写的《中国哲学史大纲》的导言吧："世界上哲学史大概可以分为东西两支，东支又分为印度中国两系，西支也分希腊犹太两系，初起的时候，这四系都可算作独立发生的，到了汉以后，犹太系加入希腊系，成了欧洲中古的哲学，印度系加入中国系，成了中国中古的哲学。到了近代，印度系的势力渐衰，儒家复起，遂产生了中国近世的哲学，历宋元明清，直到于今。欧洲的思想，渐渐脱离了犹太系的势力，遂产生欧洲的近世哲学，到了今日，这两大支的哲学互相

接触、互相影响，五十年后，一百年后，或竟能发生一种世界的哲学，也未可知"[6]。读这段导言，我们真不能不佩服这位"青年胡适"[7]的识见的卓越，我们找不到一些需要反对的地方。关于东西文化问题，胡先生在此后四十余年中，曾不断地发表过许多见解与主张，虽然，有些时候我们会发现他的文字有"气浮于事"，看的不够中肯之处，但大都是宁静有力的。他论中国文化最成熟、最有学术性而最没有意气的一篇文字，则是1960年7月11日在西雅图发表的《中华传统及其将来》，在这篇文字中，他首先说明他对中华传统的检讨所采取的态度，他说：

今天我们打算来检讨中华传统，不是把它当作一种现成静止的事物，而是把它当作一长串重大的历史演变的终极产品，采取这种史学途径——即是说，对中华传统的性质及优点缺点，都从造成中华传统现状的那些历史变化着眼——也许是获得对中华传统更佳了解的一个有效方法。

在那篇文字中，他冷静地叙述中华传统的优点及缺点，而指出中华传统在不断的更新中成长，从"诗"三百篇起，他对人文主义者的孔子、自然主义的老子、伟大宗教领袖的墨子，都予以礼赞，在秦统一六国，汉帝国建立，以及隋唐中国在统一大帝国上的文明，他认为"非任何邻国所可比拟"，而佛教传来中土之后，他更明显地指

出中华传统产生了一次“巨变”，而进入“中国文艺复兴时代”或“中国多项文艺复兴时代”：其中如李、杜、白居易开辟了中国诗的新时代；韩愈很成功地使“古文”重振生机；八九世纪禅宗和尚使用了口语文字；十一二世纪达于成熟阶段的中国哲学复兴，产生各种理学的学派及运动。他认为“这些哲学家的确研究出一套非宗教的理性哲学，提出一套宇宙论，知识的性质和方法的学说，以及一套伦理政治哲学”，并推崇朱熹是新古典学术的创始人之一，是“最伟大的一个理学家”。从这些理解中，我们知道中华传统在胡先生的眼光里不仅是伟大的，且可以说是极伟大的。接着，他告诉与会人士说，他注重的是“中华传统的将来”。他首先从中华传统与西方文明的大对垒说起，他认为西方与中国文明的首次接触是在16世纪，但真正的对垒与冲突始于19世纪，他认为“在这一世纪半的期间内，中国传统的制度已经受了一次真考验，在它的整个文化史上，这实在是对它的强度与适存性的最严厉考验”。显然的，他认为中国文化在这次最严厉的考验下，不会消失或毁灭，他曾以一个史实来说明：

中国人曾有一段时期被极复杂而有诱惑力的佛教所征服，几乎有一千年的时间，中国几乎接受了印度传来的所有事物，它的文化生活，一般说来已经“印度化”了，但是中国随即觉醒过来，开始反抗佛教，佛教曾经受过迫害和抵制，并且有许多人很认真地努

力使佛教同化于中国……因此中国经过了一连串的文学、哲学与学术的复兴，得以维持它本身文化的绵延与再生，中国虽然无法脱离二千年的佛教影响与印度化影响，但它确能够解决它自己的文化问题，且能继续建立非宗教的中国精神的文化。

他以为在中国与西方的强烈的对垒与冲突下，中国的传统的确已经破坏和放弃，但那只是部分的或属于坏的方面的传统，他曾如开清单般地说明中国已真正摆脱了若干“最坏的文化传统”，“在短短的几十年间，中国人已经废除了法庭上施行几千年的体刑，他们废止了一千多年历史的缠足恶俗；他们废除了在各阶段文官考试中施行至少已达五百年的八股文……”，并且连“皇帝也废除了”，他于是很乐观地说：“对这些文化方面的伤亡，我们不必难过，它们的废除或解体，应该视为中国从它古老孤立的文明枷锁中得到解放”，“新文化成分的接受，正可以使旧文化内容丰饶，增加活力，我永远不畏惧中国文明于大量废弃本身事物及大量接受外国事物后会发生变体或趋于消灭的危险”。他对中国文明的远景是非常肯定而不悲观的，他充满信心地说：“‘人文主义与理性主义’的中国传统并未被毁灭，而且极可能是不会被消灭的”。我所以不惮其烦地引用胡先生《中华传统及其将来》的文字，实在是希望世人彻底地了解胡先生对中国文化及他对中西文化的看法。从这些文字中，我们不难肯定他的一生的努力是想丰润、

滋荣中国传统的内涵，使中华传统的将来有更绵延不绝的光辉。我们从胡先生的字里行间，还隐隐可以看出胡先生是颇有意愿继承中华传统的，他似乎很想做一个朱子之后的中华传统中承先启后的“传人”，他很殷切地希望做一个中国现代文艺复兴的创始人，我很知道我这样的“论定”有被指为“强作解人”的危险的，我更知道我这样的括剥胡先生的学术思想会使“国粹派”不满，会使“西化派”愤慨的，但我根据资料、根据“知识的诚实”，我只有这样说、这样写，从胡先生的言词中，我的确看到了“中华传统的将来”的美丽的远景，我深信中国文明与西方文明对垒冲突之后，以“人文主义与理性主义”为根据的中国文化，非但不会退坠消失，并且将有一种新的焕发的、含有世界文化优良质素的、仍以中国文化为本的新文化出现。我们目前的文化生活，从洋发到皮鞋、从汽车到洋房、从喝牛奶到抽香烟，一一都似乎“西化”了，但我相信，这只是表面的、过渡的，一切“西化”的文化生活，必然的将会在未来的中国学者的努力下发生逐渐的变革。“西化”的事实将如“印度化”一样，在中国的学者的反省与实践下，变成一个历史的名词，而一个中国的庄严灿烂的文艺复兴必然地会来临，我似乎很自然地可以借用胡先生的话来说：

缓慢地、平静地，但却无可疑的，中国文艺复兴将成为一件事实。再生后的产物，看起来使人怀疑是

西方的东西，但是刮掉它的表皮以后，你将发现构成该事物的素材，主要乃是中国的根底，风雨侵蚀只有使它显着，这是接触西方新世界的科学与民主文明后而再生的人文主义与理性主义的中国。[8]

三

我上面的这些文字，原意是在做一种“把五四的给五四”、“把胡适的给胡适”的工作，而要人认清胡先生是一个中华传统的“新传人”，希望“国粹派”的人士不要把他看做一个“反传统的魔头”来作人身攻击，“西化派”的人士不要把他看做一个“全盘西化论的首领”来摇旗呐喊。胡先生是一个独立地站在传统之外批评传统的人，更是一个站在传统之内想为传统开辟新境界的新儒。我很了解，一定会有很多人对我的看法提出严重的诘问（这可以有国粹派的，也可以有西化派的，更可以有没有门户之见的人），并且一定会用 1961 年 11 月 6 日，胡先生在台北举行的“亚东区科学教育会议”中用英文讲的《科学发展所需的社会改革》（Sociol Change Necessary for the Growth of Science）一篇开幕词来驳斥我，推翻我的“盖棺论定”[9]，的确，那是一个有关胡先生的中西文化问题的重要文献之一，同时，这是胡先生的最后见解，当然值得我们注意。在那次演讲的开场白中，他说他是以一个“魔鬼的辩护士”的身份来说几句不中听的话，好让大家在静静

的审议中把他的话尽力推翻（这是胡先生演讲中一贯有的特殊的风趣和风姿），这篇约三千余字的演说，里面的意蕴不外是要打破所谓东西方有“精神文明”、“物质文明”之对立的成见，要人放弃东方比西方更多精神文明的自傲，要人承认东方文明所吟的灵性（spirituality 或译精神成素）实在很少，要人了解、认识科学和技术是高度理想主义的（idealistic）、高度精神的（spirtual），并且告诉东方人（包括一切亚洲民族）站在科学和技术的新文明的门口，最好有一点这样的智识上的准备。胡先生的演词的大旨即如是，则应该是一篇没有什么了不得的话，这见解不是胡先生的新见解，而是他三十几年前的见解。在这讲词中有一句话说：“一位东方的诗人坐在一只原始舢板船上，没有理由嘲笑或藐视坐着近代喷射机在他头上飞过的人们的物质文明”。让我们再检视他三十几年前的文字吧！他写着：“我们不能坐在舢板船上自夸精神文明，而嘲笑五万吨大汽轮是物质文明”[10]。我想假如三十几年前西方已经有了喷射机，那么胡先生的两个比喻将是完全一样的，而他对中国“老文明”的整个批评的对象，四十几年来，“一以贯之”地以妇女缠足为例，不过他自认说：“这并不是对东方那些古老文明的盲目责难，也决不是对西方近代文明的盲目崇拜”。我们从胡先生的道德性格来看，他这话是信得过的，但是，我实在奇怪为什么胡先生那么喜欢用中国“最坏的文化传统”产物之一的“缠足”来评定中国整个文化传统，难道这样的评定，胡先生心中真能“心安理

得"? 这一切还不要紧,最奇怪的还是胡先生说了这样的话:

> 现在正是我们东方人应当开始承认那些老文明中很少精神价值或完全没有精神价值的时候了,那些老文明只属于人类衰老的时代——年老身衰了,心智也颓唐了,就觉得没法子对抗大自然的力量了,的确,充分认识那些老文明中并没有多大灵性,甚或没有一点生活气力……

我想除了用"气浮于事"四个字来解说胡先生这段话的心理状况外,是找不到其他的理由了。有一个事实我们必须认清,胡先生一向是很冷静、很清明的,尤其是考据的文字更是严密而清晰,可是他在发表有关东西文化态度时候的文字却常有冲动的感情和过多的意气,"东方文明有很少精神价值或完全没有精神价值"这个词句,虽然是一或然性的词语,可是从他文字前后的语态看来,那是否定性的。中国文明难道真是很少甚至完全没有精神价值吗?诗三百篇是不是有一点灵性呢?唐诗、宋词、元曲、清代小说是不是有一点灵性呢?林语堂先生所写《生活的艺术》一书中是不是证实了中国文明中有一些精神的价值呢?唐君毅先生所写的《中国文化之精神价值》一书是不是指出了中国文明中有一些精神价值呢?胡先生所写的《中国哲学史》、《白话文学史》里是不是也说明了中国文

明有一些精神价值呢？这样的问话至少可以连续问一百个以上，而最后则可以问胡先生有这样的批评的精神是不是可以证明中国文化有一点精神价值呢？东方人固然不可以有“精神文明之独占”的狂妄自大的心理，但难道除了科学，除了制造器物的文明外就别无精神价值了吗？所以，我要说胡先生这篇讲词，无论从修辞或见解上跟《中华传统及其将来》相比，至少要倒退了一个年代。这实在是令人惊讶的，胡先生在 1960 年 7 月间能发表中国文明的基本性格是“人文主义与理性主义”这样成熟而深入的卓识，而在 1961 年 11 月间却会说中国的文明“很少或者完全没有精神价值”，这是无法解释的“知识的倒退的历程”，我必须像心理分析学一般，指出胡先生这些不必要的话（这像法官在判决中所作的（obiter dictum））是一种“冲动的意气”而不是一种“冷静的意见”。在这里，我还愿意被讥为“怀有‘死后为大’的意识”，而进一层说：胡先生讲这些话恐怕还是“要好心切”所致，现在让我们轻松一下，读一首他年轻时代的一首题为《老鸦》的小诗吧！

> 我大清早，
> 站在人家屋角上哑哑的啼，
> 人家讨厌我，说我不吉利。
> 我不能呢呢喃喃讨人家的欢喜。

从纯诗的立场看，这不是一首好诗，但它正可以看出胡先生的思想和人生观，他喜欢讲老实话，他看到中国老文明的“坏传统”，于是他几十年来一直“哑哑的啼”，尽啼些令人皱眉头的“报忧”的声音，他不管人家喜欢不喜欢，他把他自己“心以为危，心以为忧”的事不敢隐藏起来，而坦坦白白地讲出来，他愿意做“老鸦”，愿意做“魔鬼的辩护士”，他不惜引起公众的不满，不怕别人把他的话“尽力推翻”，但他决不做“曲学阿世”，讨人喜欢的“喜鹊”，决不做依违两可的“调人”，他宁可被人骂做“离经叛道”、“捣乱分子”、“大逆不道”，他一心一意地要诚实地做易卜生《国民公敌》一剧中的斯铎曼医生[11]，的确，胡先生的言论是不惜以一身为“国民公敌”的，而他也的的确确做得像斯铎曼医师那样诚实不欺，特立独行。他对中华传统有很深的感情，也有很深的了解，但他希望国人不要自满（实在妄自尊大的夜郎太多了），要谦抑，要承认自己不如人，要大家大量地放弃文化传统中坏的一面，“充分采取世界的科学知识和方法，一步一步地作自觉的改革”，这里，我很幸运地能找到胡先生的朋友蒋廷黻博士的话来印证我的看法，他说：

> 对于胡先生有关中国文化问题的立场，误会很多，中国的保守主义者抗议胡先生低估了中国旧文化的价值，他也许是这样的，他了解中国文化的伟大，但他也知道它的缺点，对于中国文化，他既不是一个

破坏者，也不是一个偶像崇拜者。他要求用客观的科学的态度来研究中国的历史、哲学和文学，凡是虚伪的、不好的东西，应该公开地丢掉，自称中国的古圣贤是完美的、是万应灵药，他认为是没有用的，并且，他相信假如用科学的方法来研究中国文化，则现代和后代的人更可欣赏这个文化，经过现代的评鉴之后，中国文化才更可以保存它的伟大的地位。……胡先生了解中西文化的不同，一如了解其相似之点，他对两者都有明确的体会，他所以明白表示他赞美西方文化的繁复与丰富，第一是因为他的确相信这种文化，第二是因为中国文化可以从学习现代科学和西方文化变得更丰富，的确是如此，如果中国文化不能吸收现代科学和西方文化的若干因素，中国就等于故意杜塞自己进入思想的新境界的可能，保守主义者忠于中国过去，胡先生忠于中国的过去与未来，他要求现代和后代的中国人向前看，不要向后看，他希望中国人达到新的崇高成就，而不是自满于古人已经做过的事情，因此，他的思想是启示我们以新的更大的努力去发展一个比过去更辉煌的中国文化。[12]（1962 年 5 月发表于香港的《大学生活》）

·注释·

[1] 著者曾在 1959 年 11 月的《民主中国》发表一篇《争回思想主权》的文章，对此有所论述，读者可参阅。

[2] 《胡适与国运》这小册子，作者匿名，但系由徐子明教授主

持散发的。

[3]《胡适文选》，香港，现代书局，1953，第一篇选文。

[4] 关于此一问题，徐高阮先生在《胡适之与"全盘西化"》一文中，有精密而客观的叙述，是一篇有价值的考证文字，载《文星》九卷四期。

[5] 胡适：《说儒》长文，载《胡适文存》第四集。

[6] 胡适：《中国哲学史大纲》，上卷，5页，台北，商务印书馆，1947。

[7] 那时胡先生只有二十八岁。

[8] 这是胡先生《中华传统及其将来》一文中，引用他自己1933年的话。

[9] 按此文系我另篇《胡适的盖棺论定》的一章，后因太长，抽出独立发表。读者如有兴趣，最好合看该文。该文现收入拙著《现代人的梦魇》中，台北，商务印书馆，1966。

[10]《胡适文选》，8页。

[11]《易卜生主义》，载《胡适文选》，75页。

[12] 蒋廷黻《我看胡适之先生》一文，原用英文发表于《自由中国评论》，后言曦先生译载于《文星》九卷六期，本文引言曦译稿。